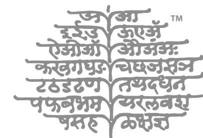
नवभारत

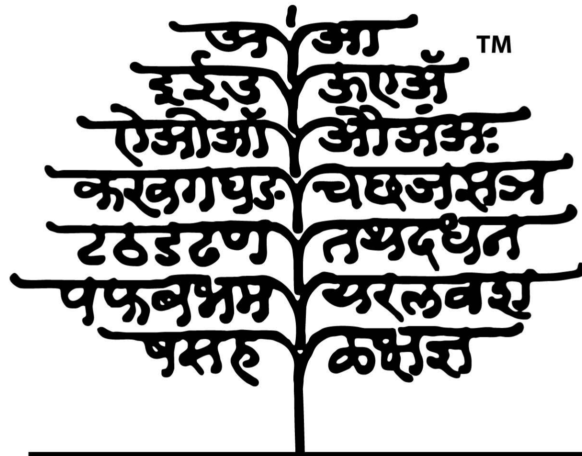
वर्ष २४ वे] मार्च १९७१ [अंक ६

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष चोविसावे | **नवभारत** | मार्च
अंक सहावा | | १९७१

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

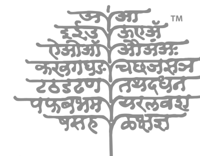
हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

		किंमत
(१)	धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	
	साधी बांधणी … … …	८०.००
	कापडी बांधणी … … …	१०४.००
(२)	धर्मकोश - उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
	साधी बांधणी … … …	१५०.००
	कापडी बांधणी … … …	१८२.००
(३)	धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला ….	४५.००
	कापडी बांधणी … …. …	६३.००
(४)	मीमांसादर्शन … … … …	३०.००
(५)	मीमांसाकोश … भाग १ ते ७ (संपूर्ण)	२५०.००
(६)	कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश … …	६.००
(७)	बौद्धागमार्थसंग्रहः …. … …	२०.००
(८)	नवमानवतावाद … … …	२.५०
(९)	मानवाचा आदर्श … … … …	३.००
(१०)	चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) …	३.००
(११)	गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) …	२.५०
(१२)	महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर) ….	२.००
(१३)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	४.००
(१४)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	६.००
(१५)	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) …	२.००
(१६)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये)	२.००

डॉ. र. चिं. बडवे

ईश्वराचा सिद्धान्त (The Doctrine of God)

वैज्ञानिक युगात त्याचे स्थान व मूल्य

जगांतील सर्वच समाजांत ईश्वराची कल्पना कोणत्या ना कोणत्या स्वरूपात सर्वकाळी अस्तित्वात असून तिची जनमानसावरील पकड व प्रभावही फार मोठ्या प्रमाणात दिसून येतो. परंतु आश्चर्य असे की प्रत्यक्ष अनुभवाच्या आधाराने व बुद्धि-वादाच्या आश्रयाने या कल्पनेतील सत्यासत्यतेचा विवेकपूर्वक अभ्यास करण्याची प्रवृत्ति सर्वसामान्य जनतेत फारशी आढळून येत नाही. मग परंपरागत कल्पना सत्यच असल्या पाहिजेत असे समजून चालण्याची वृत्ती याच्या बुडाशी असो किंवा असे काही करण्याच्या फंदात आपण पडलो तर त्या जगन्नियंत्याचा कोप होण्याची भीती असो. ते काहीही असले तरी जीवनावर इतका व्यापक प्रभाव पाडणाऱ्या विषयाचा तारतम्यपूर्वक ऊहापोह समाजात व्हावयास हवा याबाबत दुमत होऊ नये. बहुधा अशाच काही विचाराने बेळगाव येथील गुरुदेव रानडे मंदिराने नोव्हेंबर ७० त या विषयावर एक परिसंवाद आयोजित करून त्यासाठी देशाच्या विविध भागातील तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांना पाचारले होते.

गुरुदेव मंदिराची स्थापना सुमारे वीस वर्षांपूर्वी फर्ग्युसन कॉलेजमधील तत्त्वज्ञानाचे आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे माजी प्राध्यापक कै. रामभाऊ रानडे यांनी केली. विज्ञानाने प्राप्त झालेल्या अमाप शक्तीचा उपयोग मनुष्य रानटी अथवा बालवृत्तीने करीत असल्याने एकंदर मानवजातीच्या अस्तित्वावरच संकट कोसळू पहात आहे व हा अनर्थ टाळण्याचा एकमेव मार्ग म्हणजे अध्यात्मवादाची कास धरणे हा होय हे लक्षात घेऊन अध्यात्माचे एक मोठे अभ्यास-केंद्र स्थापन करावे हा त्यांचा हेतू होता. या केंद्राला ' तुलनात्मक तत्त्वज्ञान व धर्म यांची अभ्यास संस्था (Academy of comparative Philosophy and Religion) असे त्यांनी नांव दिले. त्यांचे स्वप्न साकार व्हावे म्हणून सांगलीचे उदारधी राजे कै. चिंतामणराव पटवर्धन यांनी आपली टिळकवाडी येथील सुमारे बारा एकर जागा त्यांना दान म्हणून दिली. कै. रानडयांच्या हयातीत ट्रस्ट स्थापन झाला परंतु याहून अधिक प्रगति होऊ शकली नाही. नंतर मात्र त्यांच्या विश्वासातील काही मंडळींनी या ट्रस्टला व्यवस्थित स्वरूप दिले. सांगलीचे श्री. तुळपुळे वकील हे अध्यक्ष व बेळगांवचे श्री.जे.व्ही. परुळेकर हे कार्यवाह म्हणून काम पाहू लागले. मंदिरासाठी सुमारे दोन एकर जागा ठेवून बाकीच्या जागेचे श्री. परुळेकरांनी तुकडे पाडून विकले व त्या द्रव्यांतून भव्य असे मंदिर बांधून संस्थेच्या दैनंदिन व नैमित्तिक व्ययाचीही कायमची व्यवस्था केली. विकलेल्या तुकडयांत अनेक सुंदर इमारती यथाकाल उभ्या राहिल्या. मंदिरातर्फे दरसाल कै. रानडयांची पुण्यतिथी तर साजरी होतेच. त्याशिवाय (१) दर आठवडयात अध्यात्मिकतेशी संबंधित असे एकाद-दुसरे प्रवचन, कीर्तन वा व्याख्यान, (२) दरसाल महत्वाच्या अशा कोणत्या तरी दार्शनिक विषयावर अधिकारी अभ्यासकांचा परिसंवाद (३) Pathway to God हे वार्षिक (या वर्षापासून षण्मासिक) प्रसिद्ध करणे (४) भारतीय कीर्तीच्या एका विद्वानाची रानडे व्याख्यानमाला गुंफणे (५) ग्रंथालय चालविणे व वाढविणे (६) अध्यात्मिक संशोधनाला उत्तेजन देणे (७) परिसंवाद व व्याख्यानमाला पुस्तक रूपाने प्रसिद्ध करणे आदि अनेक कार्ये चालू असतात. अशा तऱ्हेने एके काळी केवळ माळरान असलेल्या या भूमीवर व तिच्या परिसरात आज श्री. परुळेकरांच्या अविश्रान्त परिश्रमाने लक्ष्मी व सरस्वतीच्या सहकार्याने हात फिरत आहे हे पाहून सामान्य





दिसणारी माणसे योग्य संधि मिळाल्यास किती मोठे कर्तृत्व प्रगट करू शकतात हे लक्षात येते. महाराष्ट्रीय जनताही या कार्याला उत्तरोत्तर अधिकाधिक व सक्रिय सहकार्य देऊन तिच्या मार्फत कै. रानडयांचे भव्य आध्यात्मिक केंद्र स्थापण्याचे स्वप्न साकार होण्यास हातभार लावील अशी विश्वस्तांना पूर्ण आशा आहे. मला तर असेही वाटते की राजकीय कारणास्तव उत्पन्न झालेल्या महाराष्ट्र व म्हैसूर यातील कडवटपणाला छेद देऊन या दोन्ही राज्यांना सांस्कृतिक पातळीवर एकत्र आणण्याचे व ठेवण्याचे महत्कार्यही ही संस्था काही अंशी पार पाडू शकेल, असो. भाषिक वादामुळे जन्म पावलेल्या राजकीय तणातणीची तीव्रता कमी करण्यास साहित्यिक व सांस्कृतिक पातळीवर कार्य करणाऱ्यांना एकत्र येऊन मोठा हातभार लावता येईल असा विचार नवभारतात मी पूर्वी एका लेखात मांडला होता हे वाचकाच्या स्मृतीत असेलच. आता मुख्य विषयाकडे वळू. चालू वर्षाच्या परिसंवादात मी 'ईश्वराचा सिद्धान्त' या संबधी जो लेख वाचला त्याचाच स्वैर अनुवाद येथे देत आहे.

ईश्वरविषयक सिद्धान्ताचा अभ्यास अनेक दृष्टींनी करता येण्याजोगा असला तरी या लेखाचा हेतू हा अभ्यास मुख्यतः धार्मिक व सामाजिक दृष्टिकोनातून करणे असा आहे. बुद्धिवाद असे सांगतो की आदिमानवाला स्वतःच्या अस्तित्वासाठी नैसर्गिक शक्तींविरुद्ध झगडताना जे आश्चर्य वा भीती वाटली त्यांतूनच ईश्वराच्या कल्पनेचा उदय झाला असावा. धर्म मात्र ईश्वराचे अस्तित्व जणु स्वयंसिद्ध मानून त्याची उपासना करण्याच्या पद्धतीचे निरूपण करतो. ईश्वराचे स्वरूप, गुण व शक्ति याबद्दल बहुतेक धर्म बहुतांशी एकमुखाने बोलतात. ईश्वर सर्वसत्ताधीश असून या विश्वांतील मोठमोठ्याच नव्हे तर अगदी बारिकसारिक घटनासुद्धा केवळ त्याच्या इच्छेनुसार घडतात. मनुष्याचेही दैव याप्रमाणे केवळ ईश्वरेच्छेवर अवलंबून असल्याने भक्ति वा इतर मार्गाने त्याची कृपा संपादन करणे हे मानवाचे मुख्य कर्तव्य होय, असे धर्म सांगतात. मानवजातीवर धर्माची पकड अद्यापीही प्रभावी असल्याने ईश्वरविषयक विचारांना बहुतेक सर्वच माणसांच्या मनात महत्वाचे स्थान मिळते; तसेच ऐहिक व पारलौकिक जीवनविषयक आपल्या परिस्थितीत अनुकूल परिवर्तन घडवून आणण्यासाठी माणसे ईश्वरी कृपेकडे डोळे लावून बसतात. मानवजातीच्या आजतागायतच्या इतिहासात ही प्रवृत्ति कोणत्याना कोणत्या स्वरूपात सर्व काळ दिसून येते, व चालू वैज्ञानिक युगातही ती वैय्यक्तिक व सामाजिक वर्तनाचे बऱ्याच अंशी मार्गदर्शन व नियमन करते. मात्र या प्रवृत्तीची तीव्रता सर्व काळी सारखी नसते. ढोबळ मानाने असे म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही की ही तीव्रता वैज्ञानिक प्रगतीशी व्यस्त प्रमाणात संबंधित असते. विशेषतः ऐहिक सुखसमृद्धीच्या बाबतीत तरी मनुष्याचे ईश्वरावलंबित्व विज्ञान प्रगतीबरोबर कमी कमी होत जाते, याचे कारण असे: प्रकृतीची एकरूपता (Uniformity of Nature) व कार्यकारणभाव हे आधुनिक विज्ञानाचे पायारूप सिद्धान्त असून त्यानुसार निसर्गाचे सर्व व्यवहार शंभर टक्के नियमबद्ध मानले जातात. तेथे अपघात लहर इत्यादींना मुळीच स्थान नाही. काही घटना अपघाती वा लहरी वाटतात याचा अर्थ इतकाच की आपले तत्संबंधीच्या नियमांचे अज्ञान. म्हणूनच अशा सर्व घटनांचा पद्धतशीर अभ्यास करून त्यामागील कारणपरंपरा शोधून काढण्याची कोशीस वैज्ञानिक करतो. यामधूनच नवीन नवीन ज्ञान प्राप्त होते व त्याच्या उपयोगाने मनुष्याचा स्वतःच्या कर्तृत्वावरील विश्वास वाढतो. स्वतःचे भवितव्य तो स्वतःच घडवू लागतो. ऐहिक सुखसमृद्धीसाठी ईश्वरावर अवलंबून रहाण्याच्या वृत्तीला ओहोटी लागते. याचे अगदी बोलके उदाहरण द्यावयाचे तर असे म्हणता येईल की माणसामाणसामधील जन्मजात असमानता वा विषमता ही सध्या अतिशय खरी असली तरी तिच्यावर मात करून भविष्यकाळात अगदी सारख्या गुणधर्माची माणसे उत्पन्न करण्याची गुरुकिल्ली वैज्ञानिकांना हस्तगत होऊ शकेल असा विश्वास बाळगण्याएवढी प्रगति सध्याच झाली आहे. सामाजिक विषमता ही मुख्यतः समाजनिर्मित असल्याने ती नष्ट करणे कोणत्याही समाजाला केव्हाही शक्य आहे. हे सर्व होणे इष्ट होईल की

अनुक्रमणिका





नाही हा प्रश्न अर्थातच निराळा. येथे फक्त शक्या-शक्यतेचा विचार मुख्य आहे. या वैज्ञानिक प्रगतीचा एकंदरीने परिणाम असा की मुख्यतः ज्या कारणां-मुळे ईश्वराची कल्पना उद्भवली व आजपर्यंत टिकून राहिली ती कारणे हळू हळू नाहीशी होत असून भविष्य काळात ती संपूर्णपणे नष्ट होतील. आता माणूस ऐहिक परिस्थितीबाबत निसर्गाचा दास नसून त्याचा स्वामी बनत आहे व यामुळे ऐहिक सुखसमृद्धीच्या दृष्टीने त्याला आता ईश्वराच्या कल्पनेची जरूर उरलेली नाही. पाश्चात्य देशात सध्या मूळ धरीत असलेल्या 'ईश्वराचा मृत्यु' या चळवळीचा मी हा अर्थ समजतो; व माझी अशी निश्चिति आहे की विज्ञानाचा प्रसार जसजसा इतर राष्ट्रांमध्ये होत जाईल तसतशी ही चळवळ तेथेही मूळ धरून फोफावत जाईल.

परंपरावादी विचारांच्या मंडळींना 'ईश्वराचा मृत्यु' या विचाराने अंगावर काटाच येईल. परंतु मानवी विचार व प्रगति यावर पडणारा विज्ञानाचा प्रभाव कसा दुर्लक्षिता वा टाळता येईल हे मलातरी समजत नाही. विज्ञानाने प्राप्त होणारे प्रत्यक्ष फायदे विचारात घेता, दार्शनिक विषयांचा परंपरा-गत पद्धतीने होणारा अभ्यास वंध्यामैथुनासारखा निष्फळ वाटतो हे स्पष्टच आहे. सूक्ष्म निरीक्षणाने असेही आढळून येईल की भक्ति, प्रार्थना वा अन्य धार्मिक कृत्यांमुळे माणसाच्या ऐहिक भवितव्यात निश्चितपणे बदल होऊ शकतो असे मानण्यास निर्णायक स्वरूपाचा पुरावा अजून तरी उपलब्ध झालेला नाही. संत वा अध्यात्मवादाच्या काही पुरस्कर्त्यांना काही अतिमानवी (Supernatural) शक्ति प्राप्त झाल्याच्या कथांवर आपण पूर्ण भरवसा ठेवला तरीदेखील अशा व्यक्तींची संख्या कोणत्याही काळी बोटावर मोजण्याइतकीच असणार व त्यामुळे निदान बाकी अफाट जनतेच्या दृष्टीने तरी वरील विधानास बाध येत नाही. यामुळे अधिक शहाण-पणाचा मार्ग म्हणजे विज्ञान प्रगतीचा प्रभाव निःसंकोचपणे मान्य करून तदनुसार आपल्या पारं-परिक दार्शनिक विचारांमध्ये जरूर ते परिवर्तन घडवून आणणे हाच होय. आपण असे न करू तर धर्म व तत्त्वज्ञान हे मानवाच्या प्रमुख विचारप्रवाहा-पासून अलग पडून अथवा त्या प्रवाहात बुडून नष्ट होतील. काही झाले तरी वैज्ञानिक सिद्धांत हे प्रत्यक्ष प्रयोगाने सिद्ध झालेले असतात त्यामुळे निवळ बुद्धिवादी कल्पनांच्या भराऱ्याच्या आधाराने त्यांना मानवी मनातून सर्वकाळ उचकटून टाकणे कोणा-लाही शक्य होईल असे वाटत नाही. वैज्ञानिक विचारधारेकडे दुर्लक्ष करून ईश्वरविषयक पारं-परिक दृष्टिकोनाचेच चर्वितचर्वण करीत बसणारे विचारवंत हे तत्त्वज्ञानाची व मानवजातीचीही मोठी हानी करीत आहेत असे म्हटल्यावाचून गत्यंतर नाही. आपल्याला ईश्वराचा साक्षात्कार झालेला आहे असे काही गूढवादी (Mystics) सांगतात. परंतु भरवसालायक अशा गूढवाद्यांची संख्या किती आहे? सामान्य माणूस ईश्वर, चमत्कार, साक्षात्कार इत्यादींवर निवळ श्रद्धेच्या आधाराने विश्वास ठेवतो. त्याला स्वतःचा असा अनुभव नसतो तसेच तो चिकित्सादृष्टीचाही सहसा अवलंब करीत नाही. याचाच अर्थ असा की त्याची श्रद्धा डोळस नसते. विज्ञानामुळे या श्रद्धेला सुरुंग लागत आहे व यामुळेच तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नांचा विज्ञानरूपी प्रकाशाच्या साहाय्याने पुर्नविचार होणे अगत्याचे आहे. ईश्वराचा सिद्धान्तही याला अपवाद नाही, व असण्याचे कारणही नाही.

वरील विवेचनावरून काही मूलभूत व गंभीर स्वरूपाचे प्रश्न उद्भवतात. ते असे –

(१) विवेचनाचा अर्थ असा होतो का की ईश्वराची कल्पना भ्रामक असून तिचा तडकाफडकी त्याग करणेच इष्ट होय? (२) की मनुष्य हा ईश्वर-निर्मित नसून ईश्वर हाच मनुष्यनिर्मित आहे असे समजावयाचे? (३) की या कल्पनेने कोणताही उपयुक्त हेतू तर साध्य होत नाहीच उलट ती मानवी हिताला घातकच ठरते असे म्हणायचे?

वरील प्रकारचे कोणतेही निष्कर्ष काढण्यापूर्वी त्यांचा निश्चित असा कोणता अर्थ आपल्याला अभिप्रेत आहे हे ठरविणे जरूर आहे. नाहीतर ते निष्कर्ष वास्तवतेच्या कसोटीस उतरणार नाहीत व वैज्ञानिक दृष्टीने त्यांना काहीही महत्त्व रहाणार नाही. म्हणून त्या दिशेने विवेचनाचे सूत्र पुढे नेऊ.

(१) ईश्वर या शब्दाचा अर्थ नीट रीतीने लक्षात घेतला तर तद्विषयक कल्पनेला भ्रामक ठरविण्याची मुळीच आवश्यकता नाही हे सहज पटू शकेल. मनुष्य हा स्वनिर्मित नसून तो निसर्गाची निर्मिति आहे हे स्वयंसिद्ध आहे. या निसर्गाचे नियम असून त्या नियमांनीच अखिल विश्वाचे व्यवहार काटेकोरपणे चालू आहेत. यावरून अगदी तर्कशुद्ध अनुमान निघते की हा निसर्ग व त्याचे नियम यांना उत्पन्न करणारी कोणती तरी शक्ति आहे. मनुष्य व त्याचे ज्ञान ही या निसर्गाचीच याप्रमाणे अपत्ये असल्याने त्याच्या मागे कोणती शक्ति आहे हे जाणणे माणसाला अशक्य आहे. तो त्या शक्तीची फक्त कल्पना करू शकेल. परंतु असे तो करू लागल्यास त्या शक्तीच्या मागे काय व नंतरही काय असे प्रश्न उद्‌भवून कार्य-कारण भावरूपी अमर्याद जाळ्यात गुरफटून जाऊन अविमोक्ष-प्रसंगाची आपत्ति ओढवेल, हे टाळण्यासाठी काही विचारवंत असे म्हणण्याची शक्यता आहे की निसर्ग व त्याचे नियम हेच अनादि असून त्यांना कोणीही कर्ता नाही. ही विचारसरणी स्वीकारल्यास आपल्याला असे प्रतिपादता येईल की निसर्ग हीच अंतिम शक्ति असून ती आपल्या नियमांनुसार विश्वातील सर्व घटना घडवून आणते. थोडक्यात असे की निसर्ग व त्याचे नियम यामागील शक्ति अथवा निसर्ग हीच शक्ति यापैकी कोणाचे तरी अस्तित्व मान्य करावेच लागते. याच शक्तीला ईश्वर असे नाव दिले तर ईश्वराची कल्पना भ्रामक अतएव त्याज्य आहे असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. या ईश्वराचे अस्तित्व अगदी वैज्ञानिक दृष्टि-कोनातूनही मान्य करावेच लागते व तसे करण्यात बुद्धिवादाच्या दृष्टीनेही काहीही चूक नाही. परंतु विविध धर्मांचे अनुयायी ज्याला ईश्वर म्हणून समजतात व ज्याची उपासना करण्यात श्रम, वेळ व द्रव्याचा व्यय करतात तो ईश्वर मात्र मानवनिर्मित आहे यात शंका नाही. आपल्या ठिकाणी असलेल्या निरनिराळ्या शक्तींचे अमर्याद स्वरूप म्हणजेच ईश्वर असे मनुष्य कल्पितो असे दिसते. याचाच अर्थ असा की व्यवहारी जगात प्रचलित असलेली ईश्वरविषयक कल्पना ही मनुष्याने स्वतःवरूनच निर्माण केली आहे (anthropomorphic). अशा प्रकारच्या कल्पनेतूनच अनेक प्रकारच्या अंधश्रद्धा निर्माण होतात व मनुष्य अतींद्रिय व आधिदैविक (supernatural) शक्तींवर श्रद्धा ठेवून त्यांची उपासना करण्यास प्रवृत्त होतो.[१] मानवी इतिहास असे सांगतो की ही उपासना सर्वकाळ सात्विक स्वरूपाचीच असते असे नसून ती अनेक वेळा अतितामसी रूपात प्रगट होऊन मोठमोठे अनर्थही घडवून आणते. धर्माच्या नावावर आजतागायत चालू असलेला रक्तपात व विध्वंसक कृत्ये ही या कल्पनेतूनच उद्‌भवलेली आहे. म्हणूनच ईश्वराची ही कल्पना झिडकारून नष्ट करणे हेच इष्ट होय. वर उल्लेखिलेली वैज्ञानिक कल्पना ही मूलतः भिन्न व बुद्धिगम्य असल्याने तिला झिडकारण्याचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. मनुष्यजातीच्या इतिहासात असाही काळ येऊ शकेल की ज्यावेळी त्या अतींद्रिय शक्तीमध्ये मनुष्य डोकावू शकेल व तिचे स्वरूप जाणू शकेल. काही द्रष्टे वा गूढवादी पुरुष त्या शक्तीचा साक्षात्कार झाल्याचा अधिकार आजही सांगतातच की. कोणी सांगावे भविष्यकाळात असा साक्षात्कार सामान्य माणसांनाही होऊ शकेल. असे होईपर्यंत ही शक्ति सिद्धान्तकल्पनेच्या (Hypothesis) स्वरूपात राहील. मात्र ती अंधश्रद्धेचा आधार घेऊन नव्हे तर अगदी विज्ञानाचा आधार घेऊन. द्रष्टे व गूढवादी यांचे अनुभव या सिद्धान्तकल्पनेला पुष्टिदायकच आहेत असेही म्हणण्यास प्रत्यवाय नाही.

(२) नंतरचा आपला प्रश्न असा की सामान्य माणसे ईश्वराची जी काय कल्पना करतात (वा ईश्वराचा जो काय अर्थ समजतात) ती कल्पना मनुष्याच्या ऐहिक व आध्यात्मिक जीवनाच्या दृष्टीने पूर्णपणे घातक आहे की तिच्यामुळे त्याच्या जीवनात

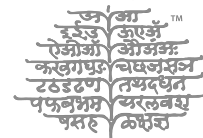
१. अतींद्रिय वा आधिदैविक शक्ति अस्तित्वात आहेत की नाहीत याबद्दल कोणतेही मत व्यक्त करण्याचा हेतू येथे नाही, फक्त ईश्वरासंबंधीच हे विवेचन आहे.

अनुक्रमणिका

काहीना काही उपयुक्त हेतू साध्य होतो ? याबाबतीत मला असे वाटते की या दोन्ही पर्यायात तथ्य आहे. कल्पना घातक आहेच आणि तरीही तिच्या द्वारा काही महत्त्वाचा व उपयुक्त हेतू साध्य होऊ शकेल, नव्हे होत आलेला आहे व आजही होत आहे. घातकीपणा अनेक दृष्टींनी स्पष्ट करता येईल उठसूट सर्व कर्त्याकरवित्या अशा ईश्वराकडे डोळे लावून बसण्याची अथवा त्याच्याकडे बोट दाखविण्याची सोय उपलब्ध असल्याने मनुष्यातील सुप्त गुण वा शक्तींचा पूर्ण आविष्कार होण्यात अडथळे उत्पन्न होतात; अनेक प्रकारच्या अंधश्रद्धा जन्म पावून त्यांच्या नादी लागल्याने मनुष्याच्या वैय्यक्तिक व सामाजिक जीवनात वा वर्तनात विविध स्वरूपाच्या विकृति उद्भवतात; स्वावलंबन व आत्मविश्वास यांच्या जोरावर प्राप्त परिस्थितीला तोंड देऊन वा तिच्यावर मात करून स्वतःची प्रगति घडवून आणण्याच्या प्रवृत्तीला नख लागते. कर्तव्य व नीति यासंबंधी अनेक कुकल्पनांचा पगडा बसतो; धर्म व तदनुषंगिक पूजाअर्चा यां अगदी सोज्वल व सात्विक समजल्या जाणाऱ्या बाबींनाही निवळ औपचारिक किंबहुना व्यापारी स्वरूप येते, त्यात खाबूपणाही शिरतो. एकंदरीने तात्पर्य असे कीं ईश्वरविषयक प्रचलित कल्पनेमुळे व त्याची उपासना करण्याच्या नावाखाली चालू असलेल्या प्रकारांमुळे व्यक्ति व समाज यांची नैतिक, सामाजिक व आध्यात्मिक दृष्टीने अधोगति होते. धर्म ही अध्यात्मिक बाब न राहता आर्थिक व राजकीय बाब बनते. हा प्रकार सर्वच धर्मांच्या बाबतीत घडत असल्याने त्यांत काळे गोरे निवडण्याचा प्रश्नच खरे पाहता अप्रस्तुत आहे. यामुळे धर्मान्तर करणे वा घडवून आणणे हा (अगदी तुरळक अपवाद वगळता) या अधोगतीचाच एक उच्चांक होय ही गोष्ट संबंधित मंडळी जितक्या लवकर उमजतील तितके बरे. स्वधर्मात काही दोष असतील तर ते सुधारण्याचा प्रयत्न करणे हाच मार्ग इष्ट होय, धर्मांतर नव्हे. फुपाटचात पडण्यासाठी आगीतून सुटका करून घेण्याइतकेच हे अविचारीपणाचे वा मूर्खपणाचे आहे. धर्माचे मुख्य कार्य म्हणजे मनुष्यातील सुप्तावस्थेतील आध्यात्मिकता जागृत करणे व वाढीला लावणे हे होय. ते बहुतांशी बाजूला पडून धर्मामुळे मानवाची अधोगती मात्र घडून येते. त्याची भीती व असहाय्यता याचा गैरफायदा घेऊन स्वतःची तुंबडी भरण्याच्या महत्कार्यातच धर्माचे तथाकथित आधारस्तम्भ गुंतलेले दिसतात. हा प्रकार थांबलाच पाहिजे याबद्दल दुमत होईल असे वाटत नाही. हे साधण्याचा महत्वाचा मार्ग म्हणजे सामान्य माणसाच्या ईश्वरविषयक कल्पनेचे शुद्धीकरण करणे हा होय. वैज्ञानिक ज्ञानाचा व विशेषतः वैज्ञानिक पद्धतीने विचार करण्याची सवय करण्याचा प्रसार करण्यानेच हे शुद्धीकरण हळू हळू होत जाईल; कारण या द्वाराच सामान्य माणसाला ऐहिक जगातील घटना या निसर्गाच्या नियमानुसार घडत असून त्यात ईश्वरेच्छेचा फारसा संबंध नाही; ऐहिक घटनांची कारणे ऐहिक स्वरूपाचीच असतात मग ती आपल्याला माहीत असोत की नसोत; केवळ ईश्वरेच्छेमुळे त्यात काहीही बदल होत नाही याची जाणीव होईल, व तो स्वकर्तृत्वावर अधिकाधिक विसंबून राहील. आपले ऐहिक भवितव्य आपणच घडविण्याचे आहे त्यासाठी ईश्वराकडे डोळे लावून बसण्याची गरज नाही हे त्याच्या लक्षात येईल.

ईश्वराच्या शुद्धीकृत कल्पनेमुळे मानवी जीवनातील कोणता महत्त्वाचा हेतू साध्य होतो हे आता पाहू. जीव म्हणजे फक्त काही मूलद्रव्यांचे विशिष्ट रसायन हा सिद्धान्त मला पटत नाही. माणूस (जीव) हा यापेक्षा काही अधिक आहे असे मला वाटते मग ते सद्यःस्थितीत सिद्ध करणे शक्य असो वा नसो. हे जे अधिक आहे त्याला आत्मा (म्हणजेच मनुष्यांतील आध्यात्मिक अंश) असे नाव देता येईल. या आत्म्यामध्ये स्वतःच्या पलीकडे असलेल्या गूढ शक्तीसंबंधी काही मूलभूत इच्छा (cravings) उपजतच असतात असे अनुभव सांगतो. शिवाय मनुष्य जन्मतः असहाय्य असल्याने त्यायोगे उत्पन्न होणाऱ्या भीतीतून सुटका होण्यासाठी तो कोणत्यातरी आश्रयाच्या शोधात असतो. ईश्वराच्या कल्पनेत त्याला हा आश्रय प्राप्त होऊन मानसिक व आध्यात्मिक शान्ति व जीवन-

अनुक्रमणिका

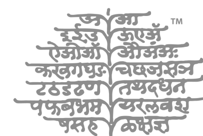




मूल्यांचाही लाभ होतो. या शांति व मूल्यांच्या अभावी त्याचे मानसिक व आध्यात्मिक जीवन अतिशय खडतर व दुःसह होण्याचा संभव आहे. मी तर या शांति व मूल्यांना इतके महत्त्वाचे समजतो की ती टिकविण्यासाठी मनुष्याची सध्याची काहीशी विकृत वाटणारी ईश्वरविषयक कल्पनासुद्धा तिचे शुद्धीकरण होईपर्यंत कायम रहावी असेच म्हणेन. मनुष्याच्या वैय्यक्तिक जीवनात ईश्वराची कल्पना या तऱ्हेने एक अत्यंत महत्वाचे कार्य घडवून आणते.

समाजाची सुरक्षितता, स्थैर्य व सातत्य या दृष्टीनेही ईश्वराची कल्पना तितकेच महत्वाचे कार्य पार पाडीत असते, असे थोडयाशा विचाराअंती कोणालाही दिसून येईल. मनुष्याच्या सामाजिक वर्तनाला तिच्यायोगे विशिष्ट प्रकारची शिस्त लागते. धर्म म्हणजे ईश्वराची कल्पना व त्याची उपासना करणाऱ्या इच्छेचा आविष्कार होय. सध्या प्रचलित असलेल्या अनेक धर्मात हा आविष्कार कितीही वेगवेगळ्या स्वरूपात व्यक्त झालेला असला तरी मूळ महत्व त्या विविधतेचे नसून त्यायोगे व्यक्तीवर होणाऱ्या संस्कारांचे आहे. प्रत्येक व्यक्ति जन्मापासूनच आपापल्या धर्मानुसार ईश्वर व त्याची उपासना करण्याचे मार्ग यासंबंधीच्या कल्पना मोठ्या श्रद्धेने आत्मसात करते व यामुळे एकंदर सर्वच समाजाच्या वर्तनाला विशिष्ट प्रकारची शिस्त वा वळण लागते. याचाच अर्थ असा की ईश्वरविषयक श्रद्धा ही व्यक्ती व समूह यांच्या वर्तनावर सामाजिक स्वरूपाचे नियंत्रण ठेवते. बरे वाईट, नैतिक अनैतिक इत्यादि संबंधीचा विवेक या श्रद्धेमुळेच उत्पन्न होतो व वाढीला लागतो. नीतिविषयक कल्पना व सर्वसत्ताधीश अशा ईश्वरासंबंधीची सुप्त भीती यामुळे ईश्वराला न आवडणारी कृत्ये करण्यापासून व्यक्ति वा समाज परावृत्त होतात. मनुष्याच्या मूलभूत पाशवी वृत्तीला (animal nature) मोठ्या प्रमाणात आळा बसतो. एकंदर समाजाची सुरक्षितता व सातत्य टिकविण्यात याप्रकारे ही श्रद्धा फार मोठा वाटा उचलते. मनुष्य व पशु यांच्या वर्तननियंत्रणातील एक फरक लक्षात घेण्याजोगा आहे. पशूमधील पाशवी वृत्तीचे नियंत्रण करण्याचे कार्य निसर्गाने आपल्याकडे ठेवलेले आहे. मनुष्यातील या वृत्तीचे नियंत्रण मात्र बहुतांशी सामाजिक नियंत्रणाने केले जाते. म्हणून या नियंत्रणांची पकड जर नष्ट झाली अथवा ढिली पडली तर 'बळी तो कान पिळी' या सिद्धान्ताचे सर्वत्र थैमान माजून या पृथ्वीतलावरील मानवसमाजाचे संपूर्णपणे उच्चाटन होण्याची प्रक्रिया सुरू होईल. अथवा माणूस हा माणूस रहाणार नाही. मनुष्याच्या सामाजिक जीवनात ईश्वराच्या सिद्धांताचे कार्य अशा प्रकारे अतीव महत्त्वाचे आहे. जर मानवी वर्तनाच्या नियंत्रणाचे कार्य प्रबळ व निकोप अशा सामाजिक विवेकबुद्धी (Social conscience) द्वारा होऊ शकत असेल तर मग त्यासाठी ईश्वराच्या कल्पनेची आवश्यकता रहाणार नाही हे उघडच आहे; परंतु मानवी वर्तन हे बहुतांशी विवेकबुद्धीऐवजी मुख्यतः विनविवेकी अशा वृत्तींच्या आधीन होऊनच होत असल्याने सामाजिक विवेकद्वारा ते संपूर्णपणे नियंत्रित होण्याची शक्यता मला नजीकच्या भविष्यकाळात तरी दिसत नाही. ईश्वराच्या सिद्धान्ताचे महत्त्व वाटले ते यामुळेच.

निर्बंधाचे राज्य (rule of law) व निर्बंधापुढील समानता (equality before law) हे सिद्धान्त सर्वमान्य झालेल्या या काळात समाज व व्यक्ति यांच्या वर्तनाचे नियंत्रण करण्यास ईश्वराच्या कल्पनेची जरूरीच काय असा प्रश्न सामाजिक व राजकीय तत्त्ववेत्ते उत्पन्न करण्याचा संभव आहे. ते असे म्हणतील की निर्बंधाचे हत्यार हेच या बाबतीत अधिक परिणामकारण ठरेल. या मुद्याशी मी सहमत असलो तरी निर्बंधाचे सामर्थ्य हे वर्तननियंत्रणाच्या कामी तोटके पडेल असे मला वाटते. निर्बंधद्वारा नियंत्रण हे बाह्य स्वरूपाचे नियंत्रण आहे. या नियंत्रणाला दबून व्यक्ती समाजविरोधी व अनैतिक वर्तन करण्याचे टाळीलही परंतु त्याचबरोबर नैर्बंधिक कचाट्यात न अडकण्याची शक्यता असेल तर तसे वर्तन करण्यास मागेपुढेही पहाणार नाही. तसे पहाण्याचे तिला तसे कारणही नाही. म्हणून बाह्य नियंत्रणाला आंतरिक नियंत्रणाचीही जोड असणे अवश्य आहे. अमुक प्रकारचे वर्तन अनिष्ट आहे असे व्यक्तीला मनापासून पटले तर





नैर्बंधिक नियंत्रण असो वा नसो; व्यक्ती त्या प्रकारच्या वर्तनापासून अलिप्त राहण्याचा प्रयत्न जरूर करील. ईश्वररूपी उच्च शक्तीच्या विचाराने मनुष्याला स्वतःच्या वर्तनाने आंतरिक नियंत्रण करणे अधिक शक्य होईल. हे सर्व लक्षात घेता ईश्वराच्या सिद्धान्ताच महत्त्व सामान्य जनतेच्या दृष्टीने कोणते आहे हे स्पष्ट होईल. ईश्वर प्रत्यक्ष अस्तित्वांत आहे की नाही हा प्रश्न येथे नसून सामान्य माणसाची तद्विषयक श्रद्धा काय आहे हा प्रश्न आहे.

वरील विवेचनाच्या* पार्श्वभूमीवर निधर्मीपणा (Secularism) या सध्याच्या राजकीय चलनी नाण्यांचा विचार आपल्या देशाच्या संदर्भात चिंतनीय ठरेल. धर्माच्या नावांवर व्यक्ती-व्यक्तीमध्ये भेद करू नये याबद्दल दुमत होईल असे वाटत नाही. परंतु सध्या या शब्दाचा वेळी अवेळी जो बारेमाप उद्‌घोष चालू आहे त्यायोगे हा भेद व्यवहारतः कितपत कमी झाला हे पाहिल्यास पदरी संपूर्ण निराशाच येईल. उलट आपल्या वर्तनावर धर्माचे जे काय थोडेबहुत व बरेवाईट नियंत्रण होते त्याला मात्र सुरुंग लागून शक्य तेथे कायदा हातात घेऊन सामाजिक स्वास्थ्य व स्थैर्य नष्ट करण्याची प्रवृत्ती वाढत्या प्रमाणावर दिसून येत आहे. हक्कांबाबत अतीव आस्था व कर्तव्याबाबत तीव्र अनास्था प्रसरण पावताना दिसते. स्वतःच्या सामाजिक वर्तनाचे नियंत्रण समाजाचे हिताहित नजरेसमोर ठेवून करण्यास व्यक्ती जोपर्यंत समर्थ होत नाही तोपर्यंत ईश्वराची कल्पना व धर्म या द्वारा होत असलेले नियंत्रण नष्ट करण्याचा प्रयत्न अंती समाजास घातक ठरल्याशिवाय रहाणार नाही हा इषाराच जणु ही परिस्थिती आपल्याला देत आहे; आपण केव्हां उमगतो तेच पहायचे.

---

* निबंधातील विवेचन तत्त्वज्ञानात्मक चर्चेच्या सांप्रदायिक चाकोरीला अनुसरून नसल्याने वाचनानंतर झालेल्या चर्चेत तीव्र मतभेद झाले यांत आश्चर्य नव्हते. परंतु माझी विशेष करमणूक झाली ती एका विद्वानाने माझ्या विवेचनावर ' धूर्तपणा ' चा जो शिक्का मारला त्यामुळे. उपाहाराच्या वेळी दुसऱ्या एका महात्म्याने मी मॅकिव्हेलीच्या तंत्राचा अवलंब करून निबंध लिहिला असा स्पष्ट आरोप करून त्या शिक्क्यावर जणु कळस चढविला. मॅकिव्हेलीसारख्या असामान्य व्यक्तीशी आपली तुलना करण्याचा मोह या रथी-महारथ्यांत होतो हे पाहून माझी छाती गर्वाने फुगून गेली; परंतु तीव्र बुद्धिमत्तेची सूक्ष्म चमक माझ्यामध्ये नसल्याने मला हा शिक्का वा आरोप यांचा अर्थ अद्यापपावेतो लक्षात आलेला नाही, हे मान्य करणेच भाग आहे. कोणी विद्वान यावर प्रकाश टाकील तर मी खरोखरच उपकृत होईन.





प्रा. एस्. एस्. भोसले

श्री. नारायण सुर्वे यांची प्रीतिकविता

(एका रुद्ध कंठाची कहाणी)

प्रेमशक्ती ही मानवी जीवनामधील अणुशक्ती असली तरी मराठीतील संत-पंतादींच्या काव्यात ती बहरलेली, फुललेली नाही. मानवी जीवनात शृंगाराला रसराजाचे स्थान मिळत असले, स्त्री-पुरुषांमधील नैसर्गिक आकर्षणातून प्रीती फुलत असली तरी कवी भास्कराने म्हटल्याप्रमाणे प्राचीन मराठी पद्य वाङ्मयात–

> कामतत्त्व निमाले । संगीतसुख वुडाले
>
> निर्यास गेले । रसरायाचे

–असेच प्रामुख्याने घडले आहे; तिथे भक्तीचा बहरच उधळला गेला आहे. प्रीतीची जागा भक्तीने पटकावली आहे: एका उदात्त, उत्कट, उन्नत रूपात ! 'उन्मेखसागरिचे भरते' आणणारे हे रसाळ अपूर्व रूप डोळ्यांसमोर उभे करते यात शंका नाही.

एकूण प्रीतीसंबंधी बोलणे (नव्हे, ती प्रकटही करणे) आपल्याला बरेच अवघड वाटत आले आहे. काहीसे अडचणून टाकणारे झाले आहे. शिक्षण, संस्कार, संस्कृती आणि परिस्थिती इत्यादी अनेकांगी कारणांचा त्यात सहभाग आहे. पाश्चात्यांमध्ये प्रीती ही एक सुंदर गोष्ट, खुल्लमखुल्ला–मोकळा ढाकळा 'व्यवहार' आहे. त्या दृष्टीला आपल्याकडे 'अशिष्ट' हे विशेषण आहे. त्यामुळे प्रीति देणे–घेणे तर सोडाच पण तिची चर्चाही निषिद्ध आहे. निदान कालपरवापर्यंत तरी तशी ती आपण मानीत आलो आहोत. प्रीति म्हणजे काहीतरी वर्ज्यभाग, टाकाऊ किंवा अमंगल गोष्ट; झुरळासारखी ती झटकून मोकळे झालेच पाहिजे असा आपला सूर राहिला आहे. आम्ही आमच्या जीवन-संस्कृतीतच प्रीति इवलीशी करून ठेवल्यामुळे आमच्या वाङ्मयादी कथा-व्यथात ती, व्हावी तशी अभिव्यक्त होऊ शकली नाही. (अगदी परवापरवापर्यंत, आमच्या बिचाऱ्या कवींना असे काही 'अपरूप' सांगण्यासाठी 'फुल्यां'चा वापर करावा लागला. भिरभिरत्या नजरेने, घुसमटत्या अंगाने, अनोख्या देहभुलीने 'आडव्या रेघा'ही ओढाव्या लागल्या.)

मात्र आधुनिक मराठी कवितेने थोडी उचल खाल्ली. प्रीतिविषयक कल्पनांना, कवितांना तिथे वाव मिळाला. किंबहुना आधुनिक कवी इतर विषयांच्या तुलनेने प्रेमगीतेच अधिक लिहितात असा सूरही आहे. दरम्यान वि. मो. महाजनी आणि त्यांचे समकालीन कवी यांनी इंग्रजी स्फुट प्रेमगीतांची भाषांतरे केली असली तरी व्यक्तिनिष्ठ दृष्टिकोनातून अनुभवजन्य प्रेमगीते लिहिण्याची प्रथा केशवसुतांपासून सुरू झाली असे दिसते : मानवी जीवनातील विशेषत: दांपत्यजीवनातील विरहभावना, पतिपत्नीमधील प्रेमसंयोग आणि प्रेमदाह, प्रियाविरहाने प्रियकराचे (आणि उलटही) अस्वस्थ होणारे प्राण, एकमेकांवर नितांत प्रेम असूनही विवाहबंधनात जखडून जाण्यात अडथळे आल्यामुळे अंगअंग जाळणारी विरहावस्था, विरणारी स्वप्ने, कहाणी सरूनही धुंदीतील विरघळणे, संस्कृत कवींच्या सौंदर्यविषयक वाटचालीने रूपखनी किंवा मनोहारिणीची केलेली वर्णने, प्रीतिभावनेतील दिव्यत्व, ध्येयदृष्टी इत्यादींची वलये, शुद्ध वैय्यक्तिक प्रीतीने अंतर्बहिर्मुख होणारी मेधावी दृष्टी, प्रीतीचा पथ वक्र असतो अशा संकेतात्मक तत्त्वज्ञानाची काजळी, तृप्तीचे संतर्पण, विफलता–सफलतेची काळोखी, उल्हासी सूर आणि प्रतीक्षा–तितिक्षेमधील देहघट उधाणून–उधळून टाकणारी व्यथा अशी कितीतरी रूपे तीत आहेत. मराठीतील प्रीतिगीतांचा हा प्रभातकाल होय.

अनुक्रमणिका

श्री. नारायण सुर्वे यांची प्रीतिकविता

स्थूल रूपाने ब्रिटिश अमलाच्या पुनर्जागरणाच्या काळी मराठीत प्रीतिकविता लिहायला प्रारंभ झाला. इंग्रजी सत्तेने भारतीय जीवनाला जी अनेक वळणे दिली त्यामध्ये जीवनातल्या विविध भाव-भावनांच्याकडे, रसरंगगंधस्पर्शरूपाकडे निर्भय दृष्टीने पहायचे शिकविले. या दृष्टीने जीवनातल्या अनेक गोष्टींच्या रसास्वादाबरोबरच प्रीतिरसाचे आस्वादन –'संवादसुधाचे रसाल' – निखालस निर्भयतेने पढविले, दृष्टोत्पत्तीस आणले. परिणाम असा की माणसाची दबलेली वृत्ती नेहमीपेक्षा मोकळी झाली. दडपलेल्या अव्यक्त भावना प्रकट होऊ लागल्या. प्रीतिकविता, ओल्या रात्रीसारखी विविधांगांनी फुलत–फुलारत गेली. आजकाल तर प्रीतिकवितेचा केवडा सहाही ऋतूंचा सोहळा लेवून गंधित होतो आहे, सुगंधित करतो आहे. कालमान परिस्थिती-नुसारच्या खेळकर प्रवृत्तीचा, जीवनलक्षी सौंदर्य-दृष्टीचा, काव्याच्या बदलत जाणाऱ्या विश्वाचा तो अपरिहार्य परिणामही असेल, काही असले तरी मराठीतील प्रीतिकविता अधिक खोलवर जाऊ पाहते आहे, माणसाच्या आत्म्याला भिडू मागते आहे, चिंतनशील बनते आहे; गोठलेल्या मनाचे, गुंतल्या शरीराचे, सांडल्या स्वप्नांचे कानाकोपरे धांडोळीत आहे, निरखीत आहे.

श्री. नारायण सुर्वे यांच्यासारख्या, समाजक्रांतीचे खड्ग हाती धरून चाललेल्या रावस कवीने हे कानेकोपरे शोधण्याचा केलेला प्रयत्नही लक्षणीय आहे. खरे तर, नारायण सुर्वे आणि प्रीतिकविता ही कल्पना काहीशी वदतोव्याघातासारखी आहे, निदान तशी ती वाटते. सामाजिक डफावर थाप असणाऱ्या कडाडी कवीला 'हे कसं काय शक्य बुवा?' असा प्रश्न पडण्याची शक्यता नाहीच असे नाही. अशा 'चितातुर जन्तू'त मुळात एकप्रकारचा अविश्वास असतो, त्यामुळे रसास्वाद–रसग्रहण थिटे पडल्यास खंत नको; उथळपणाचे दुःख नको : मुळात प्रीति ही किती नाजूक बाब, तिची अनुभूती म्हणजे कोण तलम रीती, किती मोहक मिती : काहीसा व्यक्तित्वाच्या गाभ्याचा, अनिवार तीव्रतेने फुललेला हा आत्म-निष्ठ उद्‌गार पिचपिचा थोडाच असतो? सृज-नाच्या अनिवार वेगाने तो येतो. म्हणूनच चितातूर जंतू पुढे सरकतात. त्यांच्या मनी प्रश्न असतात : सदान्‌कदा पडघमवर टिपरी असलेल्या 'गावढळ जाडच्या'स हे कसे जमणार? प्रेमानुभवाच्या भावना–संवेदना–रूपादी अंगांना स्पर्श कसा कर-णार? मनी नुसते प्रश्नच असते तर प्रश्नही नव्हता पण त्याचे / ची इकठ्ठा / उत्तर / रेही असते / तात. त्यांच्या मनीच्या प्रश्नांना मनाचेच उत्तर असते : 'छे हो! शक्य आहे का? साधी का ही गोष्ट आहे?' म्हणजे जमणे शक्य नाही असे हे सरळ विधान आहे. गृहीतकृत्यांवर आधारित मना (नां) चा उपटसुंभ निकाल काहीही असला तरी हे सांगितले पाहिजे की सुर्व्यांनी, यासंबंधात 'थोडी ठेव' जपली आहे. ती जपताना प्रीतिभावनेतील अपरूप तृप्तीचा आवेग त्यांनी ठिकठिकाणी पेरला नाही. तो बराचसा स्थूल आहे, सूक्ष्म नाही हे खरे, तरीसुद्धा जीवनातील बारिकसारिक दुःख, त्यामुळे जीवनाला काचणारी ओढ, होणारी ओढगस्त, त्यामुळे जड होणारा शिणगार, त्यातूनही तृप्तीचा झुलणारा तोरा अशी काही रूपे सुर्व्यांच्या 'ऐसा गा मी ब्रह्म' आणि 'माझे विद्यापीठ' मध्ये आढळतात. ह्या साऱ्या रूपात सुर्व्यांच्या रुद्ध कंठाची कहाणी आहे : सुर्व्यांची प्रीतिकविता 'आपल्या माणसां'ना धरून आहे. पूर्वीची कविता प्रेयसीभोवती होती. प्रायः देवता हे तिचे रूप होते : उत्कट प्रेम करणारी पण ऐनवेळी माघार घेणारी, प्रियकराच्या विव्हळ-ण्यात 'गम्मत' पाहणारी, चार दोन घटका खेळ करून निघून जाणारी! कोंडल्या भावनांच्या आव-र्तात गुटमळणारी! सुर्व्यांच्या कवितेत असला 'खेळ' नाही, वरलिया रंगाची चवढव, 'गम्मत' नाही; साहजिकच कृत्रिम धावपळ, उपरी लगबगही नाही. सुर्व्यांच्या प्रीतिकवितेत, असल्या झिम्मा मार्गांची सारी वाटच पार बुजून गेली आहे. त्यासाठी लागणारी तशी परिस्थिती नाही आणि उसंतही नाही. उभ्या जन्माची कळच जिथे लाख जिभांनी उतते आहे तिथे असले धुवट मार्ग माना मोडून पडले किंवा मुळी मनातच उपजले नाहीत तर नवल नाही. हवे आहे खूप, पण ते मिळायचे कसे? केव्हा आणि कुठून? जिथे जीवनाचे शिल्पच





व्यथेच्या दाहात वितळते आहे तिथे असले उत्सव सुचावेत तरी कसे ? होय, सुर्व्यांच्या दाटल्या मनाला पेटल्या अंतःकरणाला, व्यथामाखल्या दृष्टीला हे सारे उत्सव आहेत.

श्री. सुर्व्यांच्या प्रीतिकवितेत प्रीतीची दोन रूपे दिसतात. एक विवाह-पूर्व आणि दुसरे विवाहोत्तर. एकतर सुर्व्यांना पहिल्यात तसा रस नाही. त्यामुळे त्याच्या फक्त पाऊलखुणाच काय त्या आढळतात. दुसरे रूप मात्र सुर्व्यांना आवडते, रुचते; त्यात ते रमतात, दंगतात, हृदयातील अमृत ओततात. त्यांचे जीवन तिथे गोंदले जाते. जिथे जोडणे आहे तिथे सुर्व्यांचे मन झेपावते, तिथे मानवी संबंध प्रस्थापित होतात. विवाहोत्तर प्रीतीत एकमेकांना आधार देण्याची, एकमेकांचे संवर्धन-जोपासन करण्याची, तोलून-सावरून चालण्याची आणि वाटा वुजत असता, चुकत असता, विरत असता शोधण्याची त्यांना ठेव सापडते, जीवनाची ती आधारशीला अशी कवीची भावना असल्यामुळे तिला जपणे-कुठल्याही अवघड स्थितीत ती जपणे, वादळवाऱ्यातही तिची वात जपून नेणे-हे कवीने आपले पवित्र कर्तव्य मानले आहे. अशी श्रद्धांकित प्रीती 'आनंद-वनभुवन' निर्मिते. प्रसंग येऊनही थिल्लर, उदासीन किंवा वैफल्यग्रस्त होऊ शकत नाही. 'ऐसा गा मी ब्रह्म' मधील 'थोडी ठेव' मध्ये प्रीतीला वीज असे संबोधताना कवी म्हणतो,

> कर्दळी ग माझ्या सये
> नको जाऊ गदगदून
> थोडी ठेव वीज जपून

-प्रीतीची ही ठेव दीपस्तंभासारखी उभी आहे: जीवन उभे करणे, उभे ठेवणे आणि उभारीत राहणे हे तिचे नियत कर्तव्य आहे. तीत परस्पर समज आहे, मानवी संबंधांची जपणूक आहे आणि कृतज्ञता आहे.

श्री. सुर्व्यांच्या साऱ्या प्रीतीत व्रताचे फल दुःखा-वेगाने सडून न जाईल याची दक्षता आहे. साहजिकच दुःखाच्या वहराच्या पिकलेपणाबरोबरच त्यांच्या तंद्रीतही अमृताचे ठिवकणे आहे. त्यातूनही काही चित्रे मिळतात: शिणलेली काया घेऊन, दमूनभागून ती येते. लुटूलुटु चालणारी पाडसे अवतीभोवती असतात. त्यांना छानसे खेळणे जोडून द्यावेसे वाटते पण ते काही देता येत नाही. डोळ्यांना तरारून पाणी येते. काठावरून भळभळा वाहते. स्वतः अर्धपोटी राहून दुसऱ्याला भरपूर वाढले, वाटले जाते. मनाला डाचणारी त्याची खंत उभारून येते. काळोखात प्रीतीभरल्या स्नेहाने स्नेहाळ गार बोटे अंगभर फिरली जातात आणि—

> अर्ध मिटता पापणीत
> स्वप्ने येती पंख लावून

—असे होते. कवीला मग एकदम उल्का जवळून जावी तशी स्वप्ने जवळून सरकत असल्यासारखे वाटते. प्रीतीची वीजशक्ती कवी मग अंतःकरणाशी कवटाळीत राहतो. कवी लिहितो,

> अशी थोडी ये ग जवळ
> डोळ्यांच्या पाकळ्या पुसून
> गळ्याखाली थांबवलेल्या
> दुःखांचेही हंडे ओतून
> आधीच या भाराखालून
> गेलोत पुरते वाकून
> कर्दळी ग माझ्या सये
> नको जाऊ गदगदून
> थोडी ठेव वीज जपून

—ही ठेव जीवन सांभाळते-तोल आणि समतोल यासह! संकटकाळी जीवन गांहवरून, गलबलून जाते तेव्हा जीवनात चैत्रपालवी फुलविण्याचे काम तीच करते. पान्हा तटतटून यावा तशी प्रीतीने भरून गेलेली प्रियेची विश्रब्ध कूस अश्रूसह मखमली कवेत घेते. दिवसभर थकलेली असूनही कढ उतू जाणाऱ्या दुधावरील सायीप्रमाणे रवाळ स्नेह पाझरविते. केसावरून मऊसा हात फिरताना पाचही बोटातून अमृत झरते, रेशमी हाताची अपूर्वाई नवलाईची राहते. पण त्यांत गुंतून पडणे शक्य नसते. अशा मायेच्या क्षणांचा आस्वाद 'पराधीन' असतो. भगभगीत, रखरखत्या आयुष्यात असे क्षण चुकून येतात, 'चुकार' असतात. प्रतीक्षेत पुनः पुन्हा आवंढे गिळायला लावणारे हे क्षण येतात तेव्हा मात्र जीवनाचे

अनुक्रमणिका





आभाळ उत्फुल्लित करून जातात. आर्तटलेले सारे जीवन सजग बनवितात, बोलके करून जातात. कवी, क्षणकाल अशा क्षणांचा भोक्ता असतो. पण या भोक्तृत्वात पंचेंद्रियांचा भोग असतो. ओटीपोटी देह लदबदून यावा तसे अंगामनाचे होते. कवी म्हणतो,

'किती वाळलात तुम्ही'
पुन्हा व्याकूळ नजर मलाच शोधते
एवढया एकाच वाक्याने
माझ्या हृदयाचे पोलाद होते

—हे पोलाद कर्तव्याची भूल न पाडता त्याला त्याच्या कर्तव्याची जाणीव करून देते, कवी सांगतो,

जेव्हा तूच पाणावतेस तेव्हा छातीवरून ढग सरकतो
माझ्या देहाची ढाल होते, माझा हात तलवार होतो.
बाहेर फटफटते; ओले किरण खोलीत फडफडतात
रथचक्रासारखे पुन्हा पाय कारखान्याकडे वळतात

—तसे त्यांना वळावेच लागते. विखुरलेल्या जीवनाचा अर्थ त्यांना कारखान्यातच भेटतो. अन्यथा त्यांना दुसरे गत्यंतर तरी काय असते? कवीस खूप वाटते, निळया सागराच्या कुशीत तिला बिलगून बसावे; एकमेका खेटून सारसजोडीने उडावे; भोगलेले, हातीपायी रवरवणारे दुःख पार विसरून जावे. झिमझिमत्या मेघधारेत दोघांनी भिजावे, तिच्या बिलोरी चेहऱ्यावरील थेंब पुसावे. रुसण्या—फुगण्याने क्षणभर ढगाळलेले आकाश क्षणात लख्ख होऊन जावे! रात्र कधी संपूच नये, देखणी होऊन ती यावी. स्वतःच्या बाहूत विसावून चंदेरी स्वप्ने तिने रेखावीत पण नियतीला हा स्वप्नवहार मंजूर नसतो. स्वप्नसंहाराचे ओढाळ रूप तिला आवडते. साहजिकच थोडा भोग, अपरूप समाधान हे तिचे सूत्र राहते. हे घडावे नी ते घडावे, असे घडावे नी तसे घडावे असे वाटते खूप पण वाटते न वाटते तोच 'लोकल' डोळयांपुढे येते. प्रीतीचे नाजूक पिसे क्षणकाल टिकते. धुंदफुंद होणे शक्य असले तरी होणे अवघड बनते. कवी म्हणतो,

असे कैकदा वाटूनही क्षण माघारी गेले
वाटेतच निरोप घेऊन 'लोकल' धरावी

—वाटेतच निरोप घेण्यात जीवाची तगमग उडते पण जीवनच तसे असल्यावर कोण तरी काय करणार? कामगाराचे जीवन, जीवनातल्या सर्वसाधारण भावभावनांना पारखे नसले तरी त्याने त्यास पारखे व्हावे अशी परिस्थिती आहे. पण भावना अधिकच उत्कट बनताहेत, टोकदार होताहेत. गहन-दाट-मधाळ सायीसारख्या उचलून येताहेत, जीवनाचे उभे झाड उन्हात जळत असूनही! तरीही कवीची प्रीती फुलते आहे, बहरते आहे, माणसात अधिकाधिक रमते आहे; जीवनातल्या अवतीभोवतीच्या परिसराचे तिला भान आहे. हे भानच तिला रसरशीत राखते, जिवंत ठेवते.

श्री. सुर्वे यांची प्रीति शृंगारात रंगलेली नाही; त्यामुळे ती मधुमत्त-मिलिंद असण्याचा प्रश्न नाही. ती प्रामुख्याने आहे समाजमत्त! समाजाच्या-सर्वसाधारणांच्या-नशीबाशी तिचे नशीब जखडलेले आहे. समाजाच्या पाठीशी तिचे उभे आयुष्य बांधलेले आहे. 'पुन्हा भेटू सखे' मध्ये त्याचे प्रत्यंतर आहे: जीवन अश्रूंच्या पुरात वाहते आहे, उरात दास्याचा खंजीर सलतो आहे, आभाळ अंधारून येते आहे, स्वातंत्र्य-ज्योतीने अग्नी पेटवला आहे. तुरुंगाचे क्रूर गज गिळून चालले आहेत; अशावेळी "सखे, मी तुझ्याजवळ कसा बसू?" असा कवीचा लसलसता प्रश्न आहे. देशाची हाक आली आहे, जायला पाहिजे; या कर्तव्यभावनेने प्रीतिभावनेवर मात केली आहे. ऐन बहर डावलून प्रियकर बणव्यात शिरतो आहे. हे पाहिल्यावर कुणा प्रेयसीच्या आत्म्याचा दाह होणार नाही? प्रेयसीच्या डोळयात अश्रूंची गर्दी होते. पापण्यांचा किनारा धुराळतो. पण प्रियकराचा तिला दिलासा आहे,

काही किंतु नको आणू तू मनात

—कारण त्याचा आत्मविश्वास आहे,

हार इथे नाही जीत जय बोले
माघारचा शब्द धूळ खात लोळे
मातीचे जेव्हा मी घेतले चुंबन
वीजेत्यांचे बळ अंगी संचरले
धुळीचा ग दीप पेटे दिमाखात

—मात्र या प्रीतीत धुंदीचा दिमाख नाही, बेवण्याचे धुंदलेपण नाही पण सोशिकपणा आहे; जवळिकीची

अनुक्रमणिका





काहिली आहे. स्थिरता नाही पण क्षणभोगाने येणारी अस्थिरताही नाही. सुर्व्यांची प्रीति जोडण्या-तोडणाऱ्या साऱ्या रात्री जाणते. जोडते तेव्हा हर्षाने निर्भर होते पण उन्मत्त बनत नाही. तुटते-तोडते तेव्हा व्याकुळ बनते पण आक्रोश-आक्रंदन करीत नाही. तिची वाटचाल आहे पायवाटेसारखी : काटचाकुटचातून, धुळीतून जाणारी, सावकाशपणे आपले इच्छित ठिकाण गाठू पाहणारी ! त्यासाठी लागणारी हिंमत मनाने जपली आहे. असे जपणे होते तेव्हाच प्रियकर प्रेयसीला 'थरकू नको' असे सांगू शकतो. 'अशीच वाट पाहू नको' अशी हृदय पिळवटून टाकणारी आर्तता व्यक्त करू शकतो. 'सरते प्रहर मोजू नको' असे तटतटल्या अंगाने सांगू पाहतो. मिळावे असे वाटते खप पण मिळावे असे वाटणारे कितीतरी हातावाहेर आहे, कितीतरी डोळचापलीकडे आहे, अशक्य नाही पण वाटल्याने मिळणारही नाही; मिळावेच अशी आवश्यकताही नाही. पण म्हणून धडपड नाही असे नाही; पण त्याबरोबरच ती फसली-फिस्कटली म्हणून थडथडही नाही. पण जे घडेल, घडून येईल, हातून घडविले जाईल ते शोभादायक असावे अशी इच्छा आहे. 'थरकू नको' मधील उत्तररात्रीच्या कथेत ही इच्छा प्रतिबिंबित होऊन गेली आहे. कवी सांगतो,

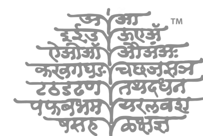
तान्यांनी भिजे उत्तर रात्र
शहारे तुझे तरुण गात्र
याच क्षणी मी गर्दीत मात्र
रंगवित असतो भूर्जपत्र
सरते प्रहर मोजू नको

–एवढे हे समंजसपणाने सांगणे तरी का घडते ? काहीतरी तसाच संबंध असल्याखेरीज, आंतरिक जिव्हाळचाने जीवन बांधले गेलेले असल्याखेरीज, सूत्रात सूत्र गुंतलेले असल्याखेरीज हे घडणे-हे सांगणे अशक्य यात शंका नाही. प्रीतिमधील हे दाटपण, हे सघन समृद्धत्व 'पहारा' मध्ये प्रकट झाले आहे. कवी लिहितो,

मिळविलेले सारे साठवितेस
जपतेस फोडासारखे मला
जसे झाड जपते फुलास आकाश जपते सूर्याला
सुखदुःखातही तुझ्या स्नेहाचा धूपदीप जळत असतो.

–साहजिकच परस्परांचा परस्परांसाठी डोळचात जीव झुरत राहतो. निश्चित, निवांत असे हे मन नाही, त्यात वैशाखाची रणरण नाही असेही नाही; पण जे काही मिळवायचे त्यात भोगाची चटक नाही; जे मिळाले त्यातून लाभणारी संतृप्ती आहे. त्यातून जीव झुरत राहिला आहे.

श्री. सुर्वे यांनी प्रामुख्याने पतिपत्नीचे प्रेम मांडले आहे. तीत प्रथम भेटीतील उच्छृंखलता किंवा आशुकमाशुकपणा नाही; थिल्लरपणाचा स्पर्श नाही. भल्यापहाटे देवळात निनादणाऱ्या घंटानादासारखे ते गंभीर, प्रौढ आणि उन्नत आहे. मर्यादा पाळणारे, प्रतिष्ठा सांभाळणारे आणि गौरव राखणारे असे त्याचे स्वरूप आहे. दांपत्यप्रीतीमधील सघनता, स्निग्धता, एकमेकांनी एकमेकांच्यासाठी कलकलून उठण्याची तयारी, आवर्तात सापडल्यानंतर परस्परांना सांभाळण्याची अहमहमिका, या साऱ्यातून साकळून येणारी व्यथा–कथा, आख्खे जीवन संपृक्त करणारी परिस्थितीची मींड– या चित्रणाचे सुर्व्यांना वेड आहे. त्यांच्या खुराडचात ते सारे आहे, त्यालाच तिथे वाव आहे. या खुराडचात हातपाय पसरून–दुमडून चार–दोन माणसे कशी-बशी जगताहेत, थोडे पाय पसरले नी हात लांबविले तरी खुराडे हाताशी यावे. एवढी त्याची उंची, लांबी–रुंदी आहे. तसे त्यात फुलावे, उमलावे असे काही नाही. सर्वसाधारणांना कंटाळा येईल, सुसंस्कृतांना उबग वाटेल आणि उच्चभ्रूंना किळस येईल अशीच तेथील सारी अवस्था आहे. पण दिवसभराच्या श्रमाने दमून–भागून–राबून ती प्रवेश करते तेव्हा खुराडचाचे हे विश्व एकदम उल्हसित होते कलकलून उठते. आकाशाचे छान पाखरू खिडकीत येऊन बसते. गोबऱ्या गोबऱ्या गालाचा सानुलासा बाळ नेमका उठून बसतो. ती दमली-भागलेली असूनही घरात येताच प्रफुल्लित बनते, उत्फुल्लित करते; आणि तिच्या रूपाने वात्सल्याचा पूर लोटतो. घराचे घरपण दुणावते. 'येतेस दमून' मध्ये कवी ती येते म्हणजे जणू श्वासच परतून येतात असे सांगताना म्हणतो,





श्री. नारायण सुर्वे यांची प्रीतिकविता

तू येतेस जेव्हा दमून
घेती श्वासच परतून
घरात शितलसे ऊन

— हे शीतलसे ऊन, नगरवेशीत अनेक ऋतु अडखळले तरी सुखाचा सूर्य उगवेपर्यंत तुला-मला जागे ठेवील असे कवीला वाटते. ज्या वस्तीत आहोत त्या वस्तीतूनच सुख येईल, दारावर सोनेरी मनोरथ दिसतील; म्हणून तुझे केस तू विंचरून ठेव आणि माझ्या फाटक्या कोटास टाकेही घालून ठेव असे कवी सांगतो. जीवनातील उत्कटता, शृंगारिकता, मुग्ध स्निग्धता— मग ती थोडी का असेना— मिळत असेल तर घ्यावी, टाकून पुढे जाऊ नये असे कवीला वाटते. तेवढ्याने स्फुंदणाऱ्या जीवनाचे लावण्य जीवनाच्या डोहतळाशी जाते. जीवन गहन, गहिरे, बनविते. जगायच्या शक्तीची जाणीव जागविते; स्वप्नांच्या इंधनात गाणे भिजते. ज्याच्या पोटापाण्याने रुपये-पैशातच सारे जीवन उभे करावे त्याच्या-जवळ आशांचे खजिने रहावेत आणि सुखाचे छबिने मिरवावेत असे काय असावे ? सर्वसाधारणांच्या दृष्टीने काही नसावे हे ठीक आहे पण सर्वसाधारणांच्या सामान्य डोळ्यांना चमकावील असे काही कवी बाळगून आहे हे विशेष आहे. कवीकडे आशांचे खजिने आहेत आणि सुखाचे छबिने ! त्यात जन्मापासूनचे दुःख विरघळवून टाकण्याची ताकद आहे. आभाळागत भरून येणारी व्यथा विझविण्याची शक्ती आहे. विझूमिटू पाहणारे 'जीवन' 'सोनेरी मनोरथा'त डुबविण्याचे सामर्थ्य आहे. त्यामुळे रुख्या, रखरखत्या जीवनातही जीवन गदगदवून टाकणाऱ्या भावनांची आंदोलने भेटतात, सुखाच्या जीवघेण्या इच्छेने पार थकवून टाकतात; काळजाचे कडे कोसळून पडतात. पण काय करावे ? काय करणे शक्य आहे ? 'तोवर तुला मला' मध्ये कवी म्हणतो,

तुझे कुंतलहि आताच विंचरून ठेव
अंबाड्याच्या पेडात फुले मी खोवीन
माझ्या डोळ्यांच्या ऐन्यात पाहून घे रूप
तुझ्या कानांच्या पाळीत तारे मी खोवीन

आणखी एक काम करावे तू लगेच
फाटक्या कोटासहि टाके घालून ठेव
फुले हुंगीतच जाऊ दोघेहि गर्दीतून
तुझी रेशमासम बोटे दंडात ठेव

'गाडी आणा बुरख्याची' हे हळदुले मागणे त्यातूनच येते. तिथेही प्रीतीचा पाणकळा फुलतो.

धावे शामकर्ण जोडी
वळणं घेऊन नागमोडी
मागे रथावानी गाडी
आत आमची हंस जोडी
संगे धावुनिया वारा हो, वारा मान टाकी

—यातील हंसजोडीचा संग संतृप्तीचा परमोत्कर्ष होय. सुर्व्यांच्या या प्रीतीला एकांताची आवश्यकता नाही. ती हादरत्या चाळीत, टाळांच्या गर्जनेत, खिळेवाल्यांच्या गजरात फुलते. एकट्या पडावातला भोग तिला मंजूर नाही. हेलावणाऱ्या समाजात बंध जमावेत, तंतु-तंतु एक व्हावेत, काळजाच्या मिठीत गहाण पडावे असे तिला वाटते. समाजापासून दूर होऊन, दुरावून प्रीतीचे रंग उधळावेत, खेळ खेळावेत असे तिला वाटत नाही. सुर्व्यांच्या प्रीतीला समाजावीण जीव नाही. समाजाच्या व्यवहार-व्यापारात राहिले की प्रीतीचे गुंतलेपण म्हणजे काय हे तिला चांगले समजते. दांपत्याचा मैथुनावेळची अद्वैतमिठी सुर्व्यांच्या प्रीतिकल्पनेत आहे. त्यामुळे खडखडणारे कारखाने, अल्लासाठी मुल्लाचा चाललेला गदारोळ, भावंडांसह आईने जवळ केलेला कोनाडा, धुमसत-फुसफुसत का होईना बापाने बिछान्यासह (की पटकुरासह गाठलेला फुटपाथ, अशा घुम्या, टाळा बसलेल्या, कोंदाटलेल्या एकांताच्या देहाचे सरण झालेल्या रात्री तिचे गरम ओठ ओठावर टेकतात आणि खडीसाखर होऊन जातात. उरात कोंडलेली आग सोहळ्यात मुरत जाते. रात्र ओढाळ बनते, बेभान करते पण घरासाठी खपण्याच्या व्यथा जीव कातरून टाकतातच. पण असेच दिवस जातात, तनु मोहरते, गोमटी बनते. उरीपोटी तटतटते. एक घरभरले कौतुक धडपडत येते. चार दिवस असेच कौतुकात निघून जातात. तशीच ती गजबजलेली रात्र, रेताडले अंगमन पालवणारे क्षण, गरम





ओठ पेटत जाणे, कोनाडा हळहळणे, वळवळणे, त्यातूनही धपापत्या उराने साधली जाणारी जवळीक, सोडलेली भीडलाज, कोंबाच्या सृजनासाठी (छे! एवढेच नव्हे. याहून अधिक काही) विलक्षण कळीने फुललेली बादळरात आणि कवीचे सांगणे,

> तुझे गरम ओठ : अधिकच पेटत गेले तेव्हा,
> तेव्हाही अशीच एक रात्र आली नकार घेऊन
> पंखाखाली बसलीस चार पिलें ठेवून
> कोनाडा हळहळला. कळवळला.
> 'नारायणा' – गदगदला.
> 'शिक्यावरची भाकर घे' – पुटपुटला.
> 'उद्यापासून तिलाही काम बघ बाबा.'
> गांगरलो, भोंवडून स्थिर झालो.
> तिच्या ओठावर ओठ टेकवून
> बिछान्यासह बाहेर पडलो. त्या रात्री,
> तिचे ओठ अधिकच रसाळ वाटले. अधिकच ...

–संघर्षामध्ये सुख्यांच्या प्रीतीच्या भावतारा झणकारतात, संवेदनांच्या आवर्तांना आकार देतात; व्यथेच्या स्पर्शात लहरतात; आणि काळोखाच्या शापातही भारलेल्या जीवाला आधार देतात. तोल जाणाऱ्या आत्म्याला सावरतात. रापून जाणाऱ्या दृष्टीला आसरा देतात. गलितगात्र होऊन तिसऱ्या पाळीचे कामगार यावेत, कुदळ घालून रस्ता खोदणारे मजूर चिंब भिजून निथळत सावलीत बसावेत, क्षितिज तोलीत पंख आवरून कारखान्यावर कबुतरांनी घिरट्या घालाव्यात, भूगर्भातील खोल अंधारात कंदिलाच्या उजेडात कोलारच्या खाणी रापल्या जाव्यात– अशा वेळी माणसाच्या जीवनाला कळा यावी तशी अवकळा आली की सारे आकाश उरी घेऊन जगणाऱ्या अशा प्रीतीच्या मंत्राक्षतांचा सडा कोण उभारी देतो म्हणून सांगावे? अशी प्रीति विझतानाही श्वास पेरून जाते, असीम यातनेला वांझ बनविते, भिजल्या चिमणीच्या अंगाने अमर्याद समुद्रासारखी अथांग स्वप्ने पाहते. बारीकसारीक गोष्टीतून ती प्रकट होतात. 'पाने सळसळतात तेव्हा' मध्ये पहा : उदास काळोखात, मंद वाऱ्याच्या झुळकीत निसर्ग मंद लयीत तल्लीन झालेला असतो. कदाचित ती कूस बदलत असेल किंवा उठलेलीही असेल किंवा असेही की कदाचित् ती बाळ अंगाखालील चिरगुटेही बदलत असेल ... ही चित्रे शरीराचा द्रोण करणारी तर खरीच पण छे! कवी म्हणतो, तसेही नसेल आणि मग तो सांगतो,

> कदाचित् कापल्या ओळीवर
> अश्रु टपटपत असतील

–कुठेतरी अज्ञात ठिकाणी उभा असणारा, शत्रूशी दोन हात करणारा-करू इच्छिणारा, जीवनाच्या समर्पणात दाही दिशा बुडवून टाकणारा, APO56 त वनवास काढणारा पती-त्याचे सेन्सॉर झालेले पत्र -कापल्या गेलेल्या ओळी-स्पर्श सुखाचा भोग देणाऱ्या ओळी–तगमग संथावणाऱ्या ओळी-देहाचा डोंब, मनाचा आकांत सांगणाऱ्या ओळी; पण नियमनिर्बंधांना त्याचे काय? काहीतरी, कुठेतरी, कुणालातरी द्यायचे म्हणजे परतदानाची अपेक्षा राखायचीच नसते. जिथे प्राणांतिक जागर मांडला गेला आहे तिथे ब्रह्मरंध्र फुटेपर्यंत किंचाळायचे नसते. मग तिथे अश्रु टपटपावेत, नाहीतर काय व्हावे? हे अश्रु अंतःकरणात दाटून येणाऱ्या आधीचे आहेत पण हताशतेचे, हतबलतेचे नाहीत. जाणवणाऱ्या स्पर्शभावनेच्या अंगावर फुलणाऱ्या सुखाच्या काट्याचे ते अश्रु आहेत. पतीपत्नीच्या मीलनातून-संयोगातून–उभ्या राहिलेल्या कळांच्या डोंगर–सुखाच्या सामर्थ्याचा तो गौरव आहे, मात्र बुडत्या गलबतासमान हतबल न होण्याची तीत ग्वाही आहे. कुणी मध्येच थकले असेल, थकू पाहत असेल तेव्हा परस्परांची देहवात पेटवून थकवा घालविण्याची तयारी आहे; एकमेकासाठी स्वतःला झोकून देण्याची विलक्षण मस्ती आहे. म्हणूनच 'दगड' मध्ये कवी म्हणतो,

> तू बोलत रहा, सारखी बोलतच रहा प्रिये
> अजून हृदय तृप्त भरून उतू गेलेली नाही

–साहजिकच तीत एकाकीपणाचे रडगाणे नाही. प्राण पाखडल्यानंतर येणाऱ्या विफलतेचे आक्रंदन नाही. प्रीतीचे पाखरू वणव्यात भस्मसात झाल्याचा खेद असला तरी त्याबद्दल अकांडतांडव नाही. अधरावरचे गीत संथावत असले तरी त्यास मुकेमुके होण्याची गरज नाही. 'सरली कहाणी–उरले अश्रू' असे





श्री. नारायण सुर्वे यांची प्रीतिकविता

प्रणयाचे अमली आसव नाही. वरवर दिसली तरी असली कसली महिरप नाही. आहे तो तिने (आणि त्यानेही) लावून दिलेला सूर, त्यामुळे लागलेली लय; या सर्वांचा धागा अध्यात तोडून जमायचे नाही असा इशारा-परस्परांनी परस्परांना दिलेला... सांभाळण्याच्या, जोपासण्याच्या इच्छेने दिलेला... साहजिकच सुर्व्यांची बहुतेक प्रीतिकविता स्पर्श-सुखाच्या संवेदना देणारी तर आहेच पण त्याहूनही एकमेकांना सावरीत नेणारी ही विवाहोत्तर प्रीति वर्दळीत वहरणारी आहे. तिचे समाधान घराआत आहे, घराच्या उंबऱ्यात आहे; ती घरवेडी आहे-तिथे कोंडले आभाळ फोडणारी संतृप्ती आहे. म्हणूनच 'पावसाळा' मध्ये,

आता या वाटेवरून
दोन पोरांना धरून
ती कशी जाईल

—अशी कवीची चिंता आहे ? घर, संसार, पोरेबाळे यांची आबादानी कवीला हारखून सोडते. त्यांची सोपवणी त्याला ओढ लावते. बहिणाईने म्हटल्याप्रमाणे 'लेकीच्या माहेरासाठी। माय सासरी नांदते' तसे यासंबंधातल्या कवीच्या व्यथा-वेदना-दुःख यांचे होते. आयुष्यभर स्वागतास पेटते निखारेच समोर आले, तडजोड न केल्याने कैकदा झुंजीत हारणेही घडले असले तरी अशा अवघड प्रसंगी आधार मिळाला तो तिचाच. तिनेच पाठीवर हात ठेवले आहेत, हात फिरविले आहेत. हताश होऊन उठल्यानंतर तिनेच पदराचे शीड उभारले आहे. कसे जगलो, कसे थरारलो, कसे थरकलो त्याची याद, मोजदाद करणे अशक्य आहे. त्यासाठी सवड तरी कुठे आहे ? जीवघेण्या कारुण्याने गदगदून येण्याचेच प्रसंग यावेत तिथे मोजदादीचे सुख तरी कसे लाभावे ? पण सबंधजीवन-विश्वाचाच पिळा करणाऱ्या परिस्थितीविषयी कवी खंबीर आहे. गंभीरपणे आश्वासन देतो आहे,

आयुष्य घृणेत सरणार नाही;
हवीच तर घृणाही ठेव
ज्या खडकावर घुसळलीस मान
त्या माणसावर विश्वास ठेव.

—विश्वासाच्या या महिरपीत प्रेमाची शक्ती आहे. कवीला याची जाणीव आहे.

श्री. सुर्व्यांची प्रीति धरणीकंप पोटात सामावून घेणाऱ्या जातीची आहे, ती जशी स्पष्ट तशी मुग्धही आहे. 'बोल' मध्ये तिला जन्मभरच्या धडपडीला होकार—नकाराचे शिक्कामोर्तब व्हावे असे वाटते. उगीच फिसीफिसी त्याला मान्य नाही. व्यथेच्या पोटी तृप्ती असली तरी त्याची शाश्वती त्याला हवी आहे. कवी विचारतो,

जन्मभरच्या माझ्या धडपडीला
नकार देशील ?
होकार देशील ?
का त्याहिपलिकडची तुझी अक्षरे ?
गोंदशील.....
बोल.....!

—तर 'माणूस'मध्ये ओठावर आलेले निखाऱ्यासारखे शब्द टाकायला हवेत, दाबून घुसमटायला नको असे वाटते. योग्यासारखे, योगिनीसारखे जगणे शक्य नाही, आपल्या कुवतीबाहेरचे ते आहे; मग होम का करायचा ? कशासाठी करायचा ? 'माणूस' म्हणून जगणे बरे, चीड जपून जगले की पुरे ! कोसळणाऱ्या विजेने मागे वळून पाहण्यात स्वारस्य ते कोणते असा प्रश्न करून कवी सांगतो,

सहन केले असते सारे तुझ्यासाठी;
एक तुझ्यासाठीच
जळलीस रात्रभर; एवढे श्रेय जरूर तुझेच होते
फणा पसरून टकमका पाहात का
राहिली आहेस ?
अशाही स्थितीत चीड जपलीस
एवढेच मला पुरे होते

—ही चीड संपली की माणूस म्हणून जगणेही संपले. ते घडू नये म्हणून तर शेवटी एकमेका सावरीत जायचे आहे, सावरीत जगायचे आहे. झुंज असली तरी कुणाची कुणावर सक्ती नाही. व्यक्ति-स्वातंत्र्य-वादी मनःप्रवृत्तीचे भान दृष्टिआड नाही. घडणारे अपरिहार्य, अटळ, अनिवार्य म्हणून त्याला मान्यता असे नाही तर युगभावनेतील बदल जाणण्याची पात्रता हा त्यातील महत्त्वाचा





भाग आहे. कवीच्या ठायी तो आहे : जिच्यावर प्रीति केली, संसार उभा केला, एकांत भोगला, सहवास स्वर्गसुखाचा वाटला पण दैवगतीने साऱ्या जीवनाचा सारिपाटच उधळला गेला तर . . . तर काय व्हावे ? काय करावे ? सनातन्यांसारखे सुर्वे यांचे त्याला उत्तर नाही. चिरवेदनेत कुढत रहावे, सतत जळावे, जन्मभर अंगावर चटके वागवत जावे असे कवीला वाटत नाही. एक घर सजवले, सजले, सावरले पण त्या घराचे घरपणच जर हरवले, कोसळले, कलथून पडले तर काय करावे ? कवी सांगतो, निःशंक मनाने डोळे पूस, उतू जाणारे हुंदके आवर, नवे हिरवे चुडे भर आणि खुशाल तुला आवडेल असे एक नवे घर कर. हे घर करताना पूर्वीच्या घराचे स्मरण कर करू अगर नकोस. घर स्मरून कर किंवा विस्मरून कर. पण उगीचच चिरवेदनेच्या नादी लागू नकोस. आडव्या रेघात प्रीतीला पासली करणाऱ्या आणि फुल्यात तिला बंदिस्त करून टाकणाऱ्या मराठीला ही धिटाई नवीन आहे. ' तेव्हा एक कर ! ' ही कवीची मूळ कविताच देतो :

जेव्हा मी या अस्तित्वाच्या पोकळीत नसेन
तेव्हा एक कर
तू निःशंक मनाने डोळे पूस
ठीकच आहे, चार दिवस
धपापेल जीव गदगदेल !
उतू जाणारे हुंदके आवर
कढ आवर, नवे हिरवे चुडे भर
उगीचच चिरवेदनेच्या नादी लागू नको !
खुशाल; खुशाल तुला आवडेल
असे एक नवे घर कर
मला स्मरून कर,
हवे तर; मला विस्मरून कर !

– ' पुरोगामी ' सुर्व्यांचे हे आव्हान आहे. तसे ते देऊ शकले, कारण–

असेच एकमेका सावरीत
जगायचे आहे जगात
जेव्हा मी तडफडेन;
माझा आत्मा तुझ्या कुडीत ठेव !

या 'कुडी'त सुर्वे यांची प्रीतिविषयक कल्पना साकारली आहे. तीत वासनेचे रंग आहेत, दुःखाकष्टाची आवर्ते आहेत, शरीराचा पिळा करणारे थकलेपण आहे आणि या साऱ्यातच संसाराचा गंध आहे. सुर्व्यांची प्रीति घरवेडी, वर्दळसन्मुख आणि कुडीप्रिय असल्याने सुखाच्या आस्वादापेक्षा अश्रू वाटून घेणे तिला अधिक प्रिय आहे. इथे साजरा होणारा अलिप्ततेचा उत्सव नाही पण उलट दाटल्या दांपत्यजीवनातील घट्ट दिठीमिठी आहे– एकमेका कवळून टाकणारी, क्षितिज धरणीला उचलून धरते तशी ! तीत झुंज आहे पण स्वप्निलतेची भूल नाही. परस्परांच्या कुडीत विश्वासणाऱ्या या प्रीतीने आपल्या सर्व वाटा उंबरठ्यात विसर्जित केल्या आहेत, तीत भाविक भोळेपण नाही, ' उगीचता ' नाही तर कोसळतानाही हसण्याचे साकडे आहे– अश्रुत जवळीक साधणारे, आयुष्याच्या आवर्तात स्थिरचित्त ठेवणारे ! कवीच्या दृष्टीने त्याचे मोल ब्रह्माएवढे आहे.





प्रा. गो. ग. कुलकर्णी

शैक्षणिक पुनर्घटनेतील समतेची समस्या

स्वातंत्र्योत्तर काळात सर्व जीवनव्यवस्थेतच समतेचे धोरण आपण पुरस्कारिले. त्यानुसार शैक्षणिक पुनर्घटनेचे प्रयत्न सुरू झाले. व्यापक सामाजिक परिवर्तनातली ती एक घटना असल्यामुळे लोकशाही शासनाने सामाजिक समतेच्या प्रस्थापने-साठी जी योजनाबद्ध वाटचाल केली त्याच दिशेने शैक्षणिक समतेसाठीही नियोजना केली. त्यामुळे सामाजिक समतेच्या प्रस्थापनेसाठी जे आणि जसे प्रयत्न केले पाहिजेत असे वाटले, साधारणपणे तशा स्वरूपाचेच प्रयत्न शैक्षणिक समतेसाठीही केले पाहिजेत अशी धारणा निर्माण झाल्यासारखी दिसते. म्हणजे, सामाजिक क्षेत्रात काय किंवा शैक्षणिक क्षेत्रात काय समतेचे स्वरूप सारखेच असते अशी जाणीव व्यक्त होताना दिसते. परंतु सध्याचा समतेचा कार्यक्रम आणि त्याची अंमलबजावणी याबद्दल जी उलटसुलट मतमतांतरे मांडली जातात, त्यांकडे काहीशा बारकाईने पाहिले तर असे दिसते की सामाजिक-शैक्षणिक समतेसंबंधीची सदर जाणीव ही तितकीशी बरोबर नसावी. ह्या समतेच्या समजुतीतूनच बरेच अपसमज निर्माण झाले असावेत असे वाटते. म्हणून, सामाजिक समता आणि शैक्षणिक समता यांचे यथायोग्य स्वरूप समजून घेणे अगत्याचे आहे.

'कुवतीनुसार–गरजेनुसार उपशम' असे समतेचे स्वरूप स्थूलमानाने गृहीत धरता येईल. या दृष्टीने पाहिल्यास लक्षात घेण्याजोगी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे सामाजिक समता आणि शैक्षणिक समता यामध्ये असलेला फरक ही होय, अन्नवस्त्रादी मानवी मूलभूत गरजा आणि शिक्षणाची गरज ह्यामध्येच मुळात फार मोठे अंतर आहे. साहजिकच त्या अंतरातून निर्माण झालेल्या सामाजिक–शैक्षणिक समतेच्या स्वरूपातही फरक पडतो. अन्न-वस्त्रादी गरजा ज्या मूलभूत मानवी सहजप्रवृत्तीतून निर्माण होतात त्या भूक–काम–संरक्षण इत्यादी सहजप्रवृत्ती मानवमात्राला जन्मतः साधारणपणे सारख्या प्रमाणात लाभलेल्या असतात. म्हणून ह्या सहजप्रवृत्तींच्या उपशमात, त्यांच्यातील आवडी-निवडी, कमी अधिक प्रमाण, विविधता लक्षात घेऊनही आपण समतेची मागणी करू शकतो. तदनुसार नीतिमत्तेची, निरनिराळ्या सामाजिक संस्थांची, हक्क-अधिकारांची समतावादी व्यवस्थापना करू शकतो. उलट, शिक्षणाची गरज मेंदूच्या ज्या शक्ती-कुवतीतून उद्भवते त्या शक्ती, कुवती माणसाला निसर्गतः लाभलेल्या असतात, पण त्या सारख्या प्रमाणात मात्र लाभलेल्या नसतात. मेंदूच्या शक्ती-कुवतीत विविधता, न्यूनाधिक्य असते. तसे ते इतर शारीरिक शक्ती-कुवतीतही असते. परंतु इतर सहजप्रवृत्तीप्रमाणे मेंदूच्या विविध शक्तींबाबत मात्र मानव तेवढा सुदैवी नाही.

हा फरक पडण्याचे कारण म्हणजे मानवी शरीरातल्या पेशींचे वैशिष्टयपूर्ण स्वरूप. मूलभूत सूक्ष्म पेशींनी आपले शरीर आणि मेंदू बनलेली असली तरी शरीरातल्या इतर पेशींपेक्षा मेंदूतील पेशी वेगळ्या असतात. मेंदूतील पेशींची रचना वैशिष्टयपूर्ण असते. प्रत्येक पेशीला अनेक छोटे फाटे किंवा प्रसर व एकच मोठा लांब प्रसर असतो. त्यांच्या मार्फत संवेदनाचे विद्युत्प्रवाहाच्या स्वरूपात संवहन होते. त्याचा आलेख कागदावर घेता येतो. (एनसेफेलोग्रॅम किंवा मेंदू-आलेख.) परंतु ह्या पेशींचे शरीरातल्या इतर पेशीप्रमाणे विभाजन होत नाही ही लक्षात घेण्याजोगी फार महत्वपूर्ण घटना आहे. म्हणजे, जन्माला येताना मेंदूत जवळी पेशीसंख्या असते ती मरेपर्यंत तशीच असते. प्रसंगी संख्या कमी होते, पण वाढत नाही. याचा अर्थ असा की, मेंदूच्या ज्या मूलभूत कुवतीशक्तीच्या गुणानिशी माणूस जन्माला येतो

त्यांमध्ये वाढ होऊ शकत नाही. म्हणजे असे की, शास्त्रज्ञ, तत्त्ववेत्ता, किंवा कलावंत यांच्यासारख्या-साठी आवश्यक अशी गुणवत्ता पिंडगत म्हणजे जन्मतः नसेल तर अतिशय चांगल्या परिस्थिती–पोषणानेही चांगले शास्त्रज्ञ, तत्त्ववेत्ते, कलावंत निर्माण होऊ शकत नाहीत.

मग शिक्षणाने वाढ झालेली दिसते ती कसली ? तर ती संपादित गुण-कौशल्यांची. परिस्थिती–पोषण-शिक्षणाच्या साहाय्याने व्यक्ती निरनिराळे गुण–कौशल्य हस्तगत करू शकते. सुयोग्य शिक्षणाने व्यक्तीच्या ठायीच्या मूलभूत गुणवत्तेचा पूर्ण विकास होऊ शकतो. मात्र जन्मजात गुणवत्ता देखील उचित शिक्षणाच्या अभावी जाणवत असूनही परिणत अवस्थेला पोहोचू शकत नाही. म्हणजे शिक्षणामार्फत आपण हवे तसे व्यक्तिमत्त्व घडवू शकत नाही हे जितके खरे तितकेच बीजभूत व्यक्तित्वाच्या यथा-योग्य विकसनासाठी साजेशा परिस्थिती–शिक्षणाची नितांत आवश्यकता असते हेही खरे.

परंतु शरीरविज्ञानाने दिलेल्या मेंदूच्या ह्या स्वरूपासंबंधीच्या बोधात जननशास्त्रातील अलि-कडील संशोधनामुळे क्रांतिकारक बदल होण्याचा संभव दिसतो. लिंगपेशींच्या मीलनाविना म्हणजे स्त्री-पुरुष संभोगाशिवाय प्रजोत्पत्ती होऊ शकेल असा दावा अलिकडच्या काही शास्त्रज्ञांनी मांडला आहे. ह्या अ-संभोगीय प्रजननक्रियेला 'क्लोनिंग' असे संबोधितात. क्लोनिंगचे प्रयोग वनस्पती–प्राण्यावर करण्यात आले. त्यातून मूळपेशीपासून हुबेहूब पूर्ण प्रती तयार करणे शक्य असल्याचे दिसून आले. शिकविलेल्या उंदराच्या चेतापेशीमधील स्मृतिरसायनेच असलेली विशिष्ट प्रथिने काढून दुसऱ्या अशिक्षित उंदराच्या मेंदूत अंतःक्षेपित (इंजेक्ट) केली तर ते अडाणी उंदीर शिकलेल्या शहाण्या उंदरासारखेच कार्य करू शकतात असे दिसून आले.

अगदी अलिकडे जीवबीज संहितेचे (जेनिटिक कोड) केवळ विश्लेषणच केले गेले नाही तर संपूर्ण जीवनप्रक्रियेचे नियंत्रण करणारे मूळ वंशघटक असे जीवबीजच (जीन) प्रयोगशाळेत यशस्वीरीत्या निर्माण केले गेले. आपणास पाहिजे त्या प्रकारच्या जीवबीजाचे उत्पादन करता येईल असा विश्वास शास्त्रज्ञांनी व्यक्त केला आहे. याचा अर्थ हा की मधुमेहादी काही शारीर-मानसिक अनुवांशिक रोगांची वंशसाखळी आता आपणास तोडता येईल. तसेच व्यक्तीच्या स्वभावातही फेरफार घडवून आणता येतील. एवढेच नव्हे तर कसरतपटु, कलाकौशल्य-निपुण बुद्धिप्रगल्भ अशासारख्या आवश्यक त्या प्रकारच्या व्यक्ती निर्माण करता येतील. आणि क्लोनिंगच्या मार्गे असले वांशिक गुण संततीमध्ये तंतोतंत उतरविता येतील.

ह्या अत्याधुनिक जीवशास्त्रीय विलक्षण क्रांति-कारक संशोधनामुळे सद्यःकालीन मेंदूच्या ज्ञात अशा स्वरूप-कुवतीसंबंधीच्या बोधातून निष्पन्न झालेली शैक्षणिक समतेची विचारसरणी भवितव्यात आमूलाग्र बदलावी लागेलसे दिसते आहे खरे. हे आधुनिक संशोधन व्यापक स्वरूपात प्रत्यक्षात आल्या-नंतर आजचे शैक्षणिक समतेचे प्रश्न सहज सोडविले जातील. त्यातून कदाचित काही नवे प्रश्नही उभे राहतील. परंतु ही संशोधनप्रक्रिया व्यापक सामाजिक पातळीवर उतरण्याला प्रदीर्घ कालावधी लोटणार आहे. आणि विशेष महत्त्वाचे म्हणजे ज्या अर्थी पाहिजे ते पिंडगत गुण निर्माण करणे आणि त्यांचे पुढील पिढीत संक्रमण करणे दूरच्या भावी-काळात शक्य होईलसे दिसते त्याअर्थी एक गोष्ट स्पष्ट होते की आज तरी आपण ते करू शकत नाही. म्हणून आज जे जीवशास्त्रीय सिद्धांत आपल्या हाताशी आहेत त्यानुसारच आपणास शैक्षणिक समतेच्या संकल्पनेत अर्थ भरावा लागेल.

शैक्षणिक समतेच्या प्रस्थापनेसाठी सध्या तरी व्यक्तीच्या ठायीच्या गुणवत्तेचे शोधन करणे नितांत आवश्यक आहे. कारण इतर नैसर्गिक मानवी सहज-प्रवृत्तींप्रमाणे गुणवत्तेचे प्रमाण सर्व मानवमात्रामध्ये साधारणपणे समप्रमाणात असत नाही.

परंतु सध्याच्या ह्या वैज्ञानिक फलितासंबंधी बहुजनसमाजाच्या, दलितवर्गाच्या पोटी संशय, गैरसमज असल्यासारखे दिसते. काहींना असे वाटते की, केवळ अभियांत्रिकी (इंजिनियरिंग), वैद्यकी

अनुक्रमणिका





यासारख्या काही अभ्यासक्रमासाठीच गुणवत्तेची आवश्यकता असते. किंवा असल्या शिक्षणासाठी लागणारी गुणवत्ताच श्रेष्ठ दर्जाची असते. खरे तर शिक्षणक्षेत्रातील असा कोणताही अभ्यासक्रम दाखविता येणार नाही की ज्याच्या यशस्वितेसाठी गुणवत्तेची जरूरी नसते. आणि काही शिक्षणक्रमासाठी आवश्यक त्या गुणवत्तेच्या 'श्रेष्ठ दर्जा'चा जो गाजावाजा होताना दिसतो तो त्या संबंधित व्यवसायातून होणाऱ्या 'आर्थिक' प्राप्तीमुळे. एरवी एखाद्या यशस्वी कवि–कलावंताची गुणवत्ता यशस्वी अभियंतावैद्याच्या गुणवत्तेहून रेसभरही कमी दर्जाची मानता येणार नाही. आर्थिक लाभामुळ एखाद्या गुणवत्तेची उपयुक्तता लक्षात येईल, तिची श्रेष्ठ--कनिष्ठता अजमावता येणार नाही.

दुसरे असे की, गुणवत्ता म्हणजे शैक्षणिक पात्रता होय असा बऱ्याच लोकांचा समज असतो. गुणवत्ता शोधनाची व त्याच्या आदेशाचे अवलंबन करणारी यंत्रणा आपल्याकडे प्रस्थापित झालेली नसल्यामुळे सद्यस्थितीत सुलभ असणारी शैक्षणिक पात्रतेची कसोटीच निवडीसाठी सर्वत्र उपयोजित केली जाते खरी. पण म्हणून शैक्षणिक पात्रतेला किंवा त्यातल्या उच्च श्रेणीलाच केवळ गुणवत्ता असे म्हणता येणार नाही. कारण, एकतर व्यक्तीचे गुण अजमावण्याबाबत आपल्या परीक्षा-पद्धती किती दोषास्पद आहेत हे अनेक शिक्षण-शास्त्रज्ञांनीच स्पष्ट केले असल्यामुळे पुन्हा आवर्जून सांगण्याची आवश्यकता नाही. आणि दुसरे म्हणजे सध्याच्या शैक्षणिक भ्रष्टाचाराच्या अवनत काळात शैक्षणिक पात्रता गुणवत्तेची वाचक ठरण्याऐवजी तिची अपात्रताच सांगून जाते! मात्र एवढे खरे की, गुणवत्तेचे शोधन केले, तिला उचित असा शिक्षणक्रम दिला, तर ती त्या शिक्षणक्रमातली उच्च पात्रता हस्तगत करू शकते. पण व्यत्यास म्हणून उच्च श्रेणीतल्या सध्याच्या शैक्षणिक पात्रतेच्या ठिकाणी गुणवत्ता असेलच असे निर्भ्रांतपणे आज तरी दुर्दैवाने सांगता येत नाही.

ह्या समाजापोटीच आणखी एक संशय वसत असताना दिसतो. बहुजनसमाजातल्या, दलितवर्गीय बहुतेक विचारवंतांना असे वाटत असावेसे दिसते की गुणवत्तानुरूप शिक्षणयोजनेचा स्वीकार केला तर बव्हंशी उच्चवर्णीयांचाच उच्च शिक्षणात शिरकाव होईल. आणि मागाससमाज पुन्हा एकदा उच्च शिक्षणापासून डावलला जाईल. पर्यायाने सांस्कृतिक उन्नतीपासून तो वंचितच राहील. एका दृष्टीने हा संशय बरोबर वाटतो. जोपर्यंत गुणवत्ता म्हणजे शैक्षणिक पात्रता असे समजले जाईल आणि शैक्षणिक पात्रता हाच निवडीसाठी निकष मानला जाईल, तोपर्यंत हा संशय व्यक्त करणे, त्याविरुद्ध लोकमत तयार करणे योग्यच ठरेल. कारण सध्या तरी बऱ्या आर्थिक–सांस्कृतिक पार्श्वभूमीच्या परंपरेमुळे बव्हंशी उच्चवर्णीय बरी शैक्षणिक पात्रता सहज मिळवू शकतात. आणि त्या पार्श्वभूमीच्या अभावी मागासलेल्यांना बरी शैक्षणिक पात्रता मिळविण्यात अधिक कष्ट पडतात. म्हणून कदाचित् बरोबरी करण्याच्या भरात शैक्षणिक दर्जाकडे काहीसे दुर्लक्ष करून कागदी पदव्यांची विपुलता निर्माण करण्याची अपप्रवृत्ती बळावत नाही काय ?

म्हणून, आग्रह धरायचा तो गुणवत्ता संशोधन यंत्रणेतून सिद्ध झालेल्या व्यक्तीच्या मूलभूत नैसर्गिक गुणवत्तेचा, केवळ शैक्षणिक पात्रतेचा नव्हे.

मग प्रश्न पडतो की मूलभूत नैसर्गिक गुणवत्ता म्हणजे काय? एखाद्या गोष्टीची होणारी नेमकी आणि त्वरित जाणीव म्हणजे गुणवत्ता. ही एक मानसिक–बौद्धिक शक्ती आहे. वस्तुस्वरूपाचे, वस्तु–वस्तु, वस्तु–व्यक्ती संबंधाचे, घटना-प्रसंगांच्या कार्यकारणांचे, त्यांच्या तात्कालिक-दूरगामी परिणामांचे, शब्दबद्ध विचार-भावनांचे, ललितकलांमध्ये आविष्कृत झालेल्या विविध संवेदनांचे जाणीवेच्या -ज्ञानाच्या पातळीवरील आकलन जेवढ्या प्रमाणात यथायोग्य असते तेवढ्या प्रमाणात गुणवत्तेचा दर्जा कमी अधिक ठरतो. ही बौद्धिक-मानसिक आकलन-शक्ती शिक्षणाने किंवा अनुभवाने निर्माण केली जाऊ शकत नाही. किंवा वाढविलीही जाऊ शकत नाही. म्हणूनच तिला नैसर्गिक म्हणावयाचे. मात्र मूलभूत आकलनशक्तीच्या अंगभूत कुवतींचा परिपूर्ण विकास योग्य परिस्थिती – शिक्षणाने होऊ शकतो. एरवी चांगली आकलनशक्ती असूनही शिक्षणा-





अभावी ती व्यक्तीला व समाजाला जवळ-जवळ वाया गेल्यासारखीच असते. म्हणून मानसिक-बौद्धिक शक्तींच्या कुवती समजून घेऊन तदनुरूप नियोजित केलेल्या शिक्षणाचे माहात्म्य आहे.

मानवी आकलनशक्तीच्या कुवती जन्मतः प्राप्त झालेल्या असल्या तरी लक्षात घेण्याजोगी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे मानवी व्यक्तीचे ह्या जननावर कसलेही नियंत्रण असत नाही. म्हणजे, एखादे जोडपे संभोगसुख घ्यायचे की नाही हे ठरवू शकते. पण अपत्य जन्माला घालायचे किंवा नाही, ते पुल्लिंगी, किंवा स्त्रीलिंगी, इच्छिलेल्या शरीरावयवाच्या ठेवणीचे किंवा गुणवैशिष्टयांचे – यावर त्या जोडप्याचा कसलाही अधिकार चालत नाही. कारण स्त्रीपुरुषाच्या ठायींच्या किंवा त्या दोघांच्याही वाडवडिलांच्या ठायीच्या कोणत्या निरनिराळ्या जीववैशिष्टयांचे संमीलन होऊन अपत्यजन्म होतो याचा काही नियम सांगता येत नाही. तो एक संपूर्णपणे योगायोग असतो. म्हणून असे निश्चितपणे म्हणता येते की, एखाद्या बुद्धिमंत–कलावंत-शास्त्रज्ञाच्या (केवळ शैक्षणिक पात्रतेचा नव्हे) पोटी त्याच गुणवत्तेचे अपत्य जन्मण्याची जशी शक्यता असते, तसेच ही गुणवत्ता नसलेल्या व्यक्तीच्या पोटीही ही गुणवत्ता असलेले अपत्य जन्मणे शक्य असते. म्हणजे, गुणवत्ता कुठे, केव्हा, किती प्रमाणात आणि कोणामार्फत जन्म घेईल याचा नियम सांगता येत नाही. म्हणून सर्व सामाजिकांच्या ठायींच्या गुणवत्तेचा शोध घेणे आणि त्याचे स्वरूप समजून घेणे ही शैक्षणिक समता प्रस्थापनातली प्रधान महत्त्वाची अशी गोष्ट आहे.

गुणवत्तेचा शोध घेण्याच्या आणि तिचे मापन करण्याच्या विविध पद्धती पाश्चिमात्यांनी शोधून काढल्या आहेत. निरनिराळ्या वयोगटासाठी निरनिराळ्या प्रश्नावली तयार करून काही कालांतराने त्यांची चाचणी घेतली जाते. प्रश्नांचा रोख व्यक्तीच्या ज्ञानापेक्षा तिची आकलनशक्ती अजमावण्याकडे असतो. असल्या चाचणीतून निष्पन्न होणारा बुद्ध्यंक हा गुणवत्तेचा एक घटक असतो. व्यक्तीच्या ठिकाणच्या इतर कुवती-कौशल्याचे मापन करणाऱ्या विविध कसोटयाही तयार झाल्या आहेत. विद्यार्थ्याच्या आवडी-निवडी, त्यांचा कल, त्याच्या शैक्षणिक पात्रतेचा दर्जा, त्याच्या मित्रांची, पालकाची त्याच्याबद्दलची मतेही मुलाखतीद्वारे लक्षात घेतली जातात. व्यक्तिनिपुणतेचे विविध घटक शोधून काढण्याची आणि त्याच्या मापनाची ही प्रक्रिया सुमारे वर्षे दोन वर्षेपर्यंत चालते. व्यक्तिनिपुणतेच्या मापनानंतर त्या अनुरोधाने, कोणता शिक्षणक्रम तिने स्वीकारावा, कोणत्या व्यवसायात तिने प्रवेश करावा याबाबतचे मार्गदर्शन केले जाते.

गुणवत्ता शोधन–मापनाची ही प्रक्रिया किंवा यंत्रणा निरनिराळ्या देशकालात अनेक प्रयोग करून अधिकाधिक प्रमाणात प्रमाणित करण्याचे कसोशीने प्रयत्न होत आहेत. आणि गुणवत्तेच्या विकसनाबाबत दिग्दर्शन करण्यात ते उत्तरोत्तर यशदायी ठरत आहेत हे खरे. परंतु एखाद्या गणकयंत्राच्या (कॉम्प्यूटर) काटेकोरपणाची अपेक्षा गुणवत्ता-मापन यंत्रणेबाबत करणे आज तरी वास्तव ठरणार नाही. दुसरे असे की, आपल्या देशाने घटनाबद्ध लोकशाही शासनव्यवस्था स्वीकारल्यामुळे गुणवत्ता-मापन यंत्रणेचे मार्गदर्शन सर्व सामाजिकांनी निरपवादपणे अंगीकारले पाहिजे असा दंडक आपण घालू शकत नाही. गुणवत्तामापन प्रक्रियेचे मार्गदर्शन स्नेह्याच्या सल्ल्याप्रमाणेच राहील. व्यक्तीगुणांच्या उत्कर्षाबाबतच्या शोधन-मापन यंत्रणेने दिलेल्या मार्गदर्शनाचा पडताळा जसजसा लोकाना येत जाईल, तसतसे ते उत्तरोत्तर स्वीकारले जाईल. म्हणून, शैक्षणिक समतेची खरी आच असणाऱ्या कोणत्याही शासनाने गुणवत्ता शोधन-मापन यंत्रणेची व्यापक प्रमाणात कार्यवाही करण्याची व्यवस्था ताबडतोबीने केली पाहिजे. तरीदेखील लोकशाही शासनव्यवस्थेत –विशेषतः लोकशाहीच्या विकृत कल्पना प्रसृत झालेल्या दिसतात अशा आपल्यासारख्या देशात –गुणवत्ता शोधन-मापन प्रक्रियेनुसार शैक्षणिक समता प्रस्थापनेस फार मोठा कालावधी लागत असतो हे सतत लक्षात घेतले पाहिजे.

गुणवत्ताप्रणीत शैक्षणिक व्यवस्थापनेतील दुसरे महत्त्वाचे कार्य म्हणजे निरनिराळ्या पातळीवरील आणि कमीअधिक कालावधीच्या पुरेशा शिक्षण-





शैक्षणिक पुनर्घटनेतील समतेची समस्या

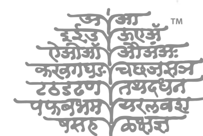
क्रमांची नियोजना करणे. सामाजिकांच्या अंगच्या गुणवत्तेतील विविध घटकांना यथोचित वाव मिळेल. त्यांच्यातील उपक्रमशीलता, सर्जनशीलता समाजोपयोगिता वाढीला लागेल; थोडक्यात, व्यक्तिमत्त्वाचा यथायोग्य विकास घडून येईल असे धोरण ठेवून शिक्षणक्रमांची विविधता व कालमान यांची आखणी करावी लागेल. सध्याची शिक्षणव्यवस्था ह्या दृष्टीने कालबाह्य झालेली दिसेल. विशिष्ट हेतूंनी योजिलेली ब्रिटिशकालीन साचेबद्ध शिक्षणव्यवस्थाच आपण सध्या पुढे ओढत आहोत. त्यामुळेच की काय, काही बौद्धिक शिक्षणक्रमांना अकारण प्रतिष्ठा चिकटून राहिली आहे. जसजसे आपल्या जीवनातले ऐहिकतेचे क्षितिज विस्तारत जाईल, आणि आपल्या गरजा नवी नवी रूपे धारण करतील, तसतसे त्या गरजांचे यथायोग्य उपशमन करण्यासाठी आपणाला नव्या नव्या शिक्षणक्रमांची योजना करावी लागेल. म्हणजे, यंत्रयुगीन ऐहिक जीवनाची गतिमानता, लवचिकता शैक्षणिक व्यवस्थापनाला, त्यातल्या शिक्षणक्रमांना अंगीकारावी लागेल. हे करताना सर्वांना एखाद्या ठराविक प्रकारचेच शिक्षण सरधोपट मार्गाने मिळावे अशी मागणी करणे केवळ संकुचितपणाचे नव्हे तर समता-लोकशाही यासंबंधीच्या विकृतीचे निदर्शक ठरेल.

दुसऱ्या बाजूने पाहता, समाजातल्या दुर्बल घटकांना, मागासवर्गाला कोणत्याही सबबीने शिक्षणापासून बाजूस ठेवता कामा नये. म्हणजे असे की, एखादी व्यक्ती इंजिनियरिंग किंवा उच्च बौद्धिक शिक्षण घेण्यास लायक नाही असे म्हणून तिला बाजूस सारता येणार नाही, येऊ नये. कारण मग ती कोणत्या शिक्षणाला लायक आहे. हे केवळ शैक्षणिक पात्रतेच्या निकषाने नव्हे, तर सुयोग्य गुणमापन यंत्रणेद्वारे सांगितले पाहिजे. पण एवढेही करून भागणार नाही. तर ती व्यक्ती वस्तुनिष्ठ गुणमापनाच्या द्वारे ज्या शिक्षणाला लायक ठरेल त्या शिक्षणक्रमाची योजना करणे ही लोकशाही समाजविकासातली नितांत आवश्यक अशी बाब आहे. आणि जोपर्यन्त गुणमापनयंत्रणा व तदनुसार शिक्षणक्रमांची योजना आपल्या शिक्षणव्यवस्थेत अंतर्भूत होत नाहीत, तोपर्यन्त ज्याचे त्याचे नशीब ज्याला त्याला अजमावून पाहू देण्याची संधी नाकारली जाऊ नये.

शिक्षणक्रमांची आखणी-योजना करताना व्यक्तींच्या गुणांचा विकास कसा होईल हे जसे पाहावे लागते, तसेच त्या शिक्षणक्रमातून बाहेर पडणारी व्यक्ती अनुषंगिक व्यवसाय कसा पार पाडेल हेही पाहावे लागते. म्हणजे, मूलभूत गुणवत्तेचा विकास आणि जीवनधारणेसाठी उचित व्यवसायाचे सुयोग्य संचलन-अशी द्विविध व्यवधाने शिक्षणक्रमांच्या योजनेत अनुस्यूत असावी लागतात. व्यवसायाच्या यशस्वी संचलनासाठी जीवनातील सर्व संभवनीय व्यवसायांचा शास्त्रशुद्ध अभ्यास करावा लागतो. व्यवसायाचा शास्त्रशुद्ध अभ्यसा म्हणजे व्यवसायाच्या अंगभूत गरजांचा शोध वस्तुनिष्ठपणे घेणे. त्यानुसार व्यवसाय-संचलन यशस्वी करू शकणारी गरजा-वैशिष्टचे आत्मसात करण्यासाठी बहुविध शिक्षणक्रम आखावे लागतात.

याबाबतीतही पुन्हा लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट म्हणजे व्यवसाय-मार्गदर्शन हे सल्ल्याच्या स्वरूपातच राहील. साम्यवादी देशातल्या प्रमाणे 'कोणी कोणता व्यवसाय करावा' याचे सरकारी पातळीवरून आपण आदेश देऊ शकत नाही. साम्यवादी देशातले व्यवसाय-नियंत्रण हे प्राधान्याने आम समाजाच्या सरकामान्य गरजा लक्षात घेऊन केले जाते. व्यक्तीच्या मूलभूत गुणांचा यथायोग्य विकास हे त्या नियंत्रणाचे केंद्र असत नाही. आपल्या देशाने व्यवसाय-स्वातंत्र्याला 'मूलभूत-हक्क' म्हणून मान्यता दिली आहे. आणि घटनेत तशी नोंद केली आहे. कारण व्यक्तीच्या ठायीच्या नैसर्गिक गुणांची बूज राखली पाहिजे अशी व्यक्तीची प्रतिष्ठा मानणारी धारणा घटनाकारांनी व्यक्त केली आहे. म्हणजे, व्यक्तिमात्राच्या उपजत गुणांचा विकास आणि सर्व समाजाचे कल्याण यांचा अधिकाधिक समन्वय साधू पाहाणारी व्यवसाय-नियोजना आपण अंगीकारावी असेच आपल्या घटनेचे मार्गदर्शन आहे. साहजिकच व्यवसाय-मार्गदर्शन यंत्रणेला कायद्याचे स्वरूप देता येत नाही. व्यक्तीच्या गुणांचे, कुवतींचे संशोधन करून त्यानुसार

अनुक्रमणिका





केलेल्या व्यवसायासंबंधीच्या मार्गदर्शनाचा अनुभव व्यवहारात जसजसा येऊ लागेल, ते व्यवसाय-मार्गदर्शन आपल्याला उपकारक ठरत असल्याची जसजशी खात्री पटत जाईल, तसतशी गुणसंशोधनाची आणि व्यवसाय-मार्गदर्शनाची यंत्रणा समाजात स्थिरपद होत जाईल.

सध्या मात्र कोणी कोणता व्यवसाय करावा याची कसलीही व्यवस्था आपल्या देशात दिसत नाही. ब्रिटिश परंपरेमुळे काही व्यवसायांना पांढरपेशेपण म्हणजे प्रतिष्ठा प्राप्त झाली आहे. त्यात शिरण्याची बऱ्याच जणांची अकारण धडपड दिसते. पालकाच्या व्यवसायातले अनुभव, काही व्यवसायांचे आकर्षण, पालकांच्या आकांक्षा, सांपत्तिक स्थिती— ह्या गोष्टी सध्या विद्यार्थ्यांच्या व्यवसायप्रवेशाबाबत निर्णायक ठरतात, ही अयोग्य व्यवस्था होय. खरे पाहता, व्यक्तीच्या नैसर्गिक गुणवैशिष्टयांचा नीट समज करून घेऊन त्यांना साजेशा व्यवसायाचे क्षेत्र निवडले गेले पाहिजे. जेथे सांपत्तिक स्थिती तोकडी पडते. तिथे शासनाने हातभार लावला पाहिजे व समाजाने त्याला पाठिंबा दिला पाहिजे.

थोडक्यात, व्यक्तीची उपजत गुणवैशिष्टये आणि व्यवसायसंचलक विविध वैशिष्टये यांची समजून-उमजून चांगली सांगड घालणे हे शिक्षणाचे महत्त्वपूर्ण असे कार्य होय. आणि ही जुळवणूक जसजशी व्यापक प्रमाणात सामाजिक पातळीवर प्रत्यक्षात उतरते, तसतशी शैक्षणिक समता प्रस्थापित होत जाते.

नवभारत मासिक

प्रकाशन स्थळ : ३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशन दिनांक : दरमहा एक तारीख.

मुद्रक : मधुकर शंकर साठे

जात : हिंदु.

पत्ता : दि प्राज्ञ प्रेस,
३१५ गंगापुरी वाई.

प्रकाशक : वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ३१५ गंगापुरी वाई.

—प्रा. वि. म. बेडेकर.

जात : हिंदु.

पत्ता : ७८३ शिवाजीनगर पुणे ४.

—प्रा. मे. पुं. रेगे, का. संपादक.

जात : हिंदु.

पत्ता : प्राध्यापकांचे निवासस्थान
कीर्ती कॉलेज
दादर—मुंबई २८.

मालक : प्राज्ञ पाठशाळा मंडळ
गंगापुरी, वाई

[रूल नंबर ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ् न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित].

श्री. व्यंकटेश आत्राम

शिमगा फाग (उत्तरार्ध)

(फाग गीतांतून परधानांचे समाजदर्शन)

परधान समाजाच्या अंतर्बाह्य जीवनाची पूर्ण अनुभूती घ्यायची झाली तर फागगीते अभ्यासावी लागतील व निव्वळ फागगीतावर एक स्वतंत्र ग्रंथही होऊ शकेल.

निसर्गाच्या पाळण्यात :

परधान समाज हा मूळचा जंगलात रहाणारा आदिवासी समाज आहे. त्यामुळे त्यांची निसर्गाशीच गाठ. लतावेली पर्णपल्लवींच्या पाळण्यातच त्यांचे बालपण जाते.

परधानी

मट्टाता टोंगी तता छवा बने किता
जो बापू जो झोका सिया लाता ।
रे रे ना रे पाटा वारी लाता ।। धृ. ।।
कारेला वेलीता उकाळे दोहता ।
तान परो ऐवाताल गमळी बी तारता ।
जो बापू जो झोका उंगी लाता ।
रे रे ना रे पाटा वारी लाता ।। १ ।।
परास वेलीता उकाळे दोहता ।
तानपरो ऐवाताल दिकळी उंडे तारता ।
जो बापू जो झोका उंगी लाता ।। २ ।।
जाटाये वेलीता उकाळे दोहता ।
तानपरो ऐवाताल गिंदोवोंदा तारता ।
रे रे ना रे पाटा वारी लाता ।। ३ ।।
बंदे रेहमीता तेना शेळोवान आता ।
ऐवाताल जीवाता तोळी किया लाता ।
रे रे ना रे पाटा वारी लाता ।। ४ ।।

अर्थ :

तिने टेकडीवरून दगड आणून बाळ बनविले.
"जो जो रे बाळा"—झोका देऊ लागली.
"रे रे नारे" गीत गाऊ लागली.

कारल्याच्या वेलीचा तिने पाळणा बांधला पाळण्यावर तिने चांगले कांबळे टाकले व जो जो रे बाळा म्हणून पाळणा हलवू लागली. रे रे नारे गाणे गाऊ लागली. भोपळ्याच्या वेलीचा पाळणा बांधून त्यावर तिने लुगडे टाकले आणि जो जो रे बाळा म्हणून पाळणा हलवू लागली. वालाच्या वेलीचा पाळणा बांधला, त्यावर तिने फाटके लुगडे अंथरले. आणि रे रे नारे अशी अंगाई गाऊ लागली. कोण्या तारुण्याची ही पण म्हातारी दिसू लागली. जीवाची माती करू लागली आहे ती पण केवळ रे रे ना रे गीत गाऊ लागली आहे.

वरील फाग गीतात परधानी अंगाई गीत बरोबर बसलेले आहे. वर्धा आणि अमरावती कडील परधानांचे हे अत्यंत आवडते असे गीत आहे. ऐकतांना आपल्या साध्या माणसालाही अगदी तल्लीन करून सोडणारे हे गीत आहे.

होळीपूर्वी १·१।। महिना व होळी नंतर दहाबारा दिवस रोज फाग गीतांची धूम असते. होळीच्या नंतर रंग खेळणे आणि धूळमाती ह्या कार्यक्रमांचा फागगीतात आणखी भर पडतो. त्यामुळे त्यांचा शिमगा हा एक अपूर्व सोहळाच असतो.

धूलिवंदन

परधान लोक धूळमाती खेळतांना आपले सर्व भान विसरत असतात. रंग खेळणारी टोळी सोबत घेऊन रात्रभर होळीमातेजवळ फाग गाणारी मंडळी उठून तेथूनच घटचाच्या घरी जाऊन सकाळची पहिली बैठक बसवितात. तेथेच चहापान व दारू चढविली जाते. आणि दिवसभर लवाजम्यासहीत प्रत्येकाच्या घरी जाऊन फाग गाणे, रंग खेळणे आणि फगवा मागणे, याच्या जोडीला नृत्य करणे याचाच उपक्रम सुरू असतो. तसेच रंग खेळणे हे राधाकृष्णाच्या स्मरणार्थ असते असे ते म्हणतात.

परधानी—हिन्दी

कौन—कौन खेले—गुलाबीकी छडिया ।
हनुमान खेले शेंदुडाका पुडिया ।
राधा किशनकी जय होली ।।
कौन कौन खेले गुलाबीकी छडिया ।





रहिमान खेले अबिर की पुडिया ।
राधा किशन की जय होली ॥
कौन कौन खेले गुलाबीकी छडिया ।
भीमराज खेले मलखांब वढिया ।
राधा किशन की जय होली ॥
कौन कोन खेले गुलाबीकी छडिया ?
माणकोना खेले नतुरंग होली ।
राधा किशन की जय होली.

अर्थ

रंगगुलाल कोणकोण खेळतो ? हनुमान शेंदुराची पुडी खेळतो. राधाकृष्णाचे स्मरणार्थ होळीकी जय. रंगगुलाल कोण कोण खेळतो. रहमान अबीर भुकटी खेळतो. व राधाकृष्णाचे नावे होळो की जय. रंग गुलाल कोणकोण खेळतो ? भीम मलखांब खेळतो. राधाकृष्णाचे नावे होळीचा जय. रंग गुलाल कोण खेळतो ? माणकोबाई तर रक्ताचा रंग खेळते. आणि राधाकृष्णाच्या नावे जय होली.

या गीतात कोण देव काय खेळतो हे सांगितले आहे. मुसलमानांचा देव रहमान जो रंग कधी खळतच नसतो तोही परधानींनी अबीर खेळतो म्हणून सांगितले आहे. राधाकृष्णांच्या स्मरणार्थ होळी खेळली जाते हे मात्र परधान लोकांनी या गीतात स्पष्ट सांगितले आहे. हिंदूही असेच मानतात.

कौन देव बडा ?

परधान लोक आपल्या देवाचे मोठेपण कसे सांगतात ते खालील गीतात स्पष्ट केले आहे:

सब देवतानसे कोन देव बडा ?
सब देवतानसे फळापेन बडा ।
दूरसेने नलियल फोडोवे लाला ।
मथुरा ये नागर सुवानो वे लाल ॥ १ ॥
सब देवतानसे कोन देव बडा ?
सब देवतानसे परसापेन बडा ।
दूरसेने नत्तूरको छोडो वे लाला । नत्तूर = रक्त
मथुरा ये नागर सुवानो वे लाल ॥ २ ॥
सब देवतानसे कोन देव बडा ?
सब देवतानसे जानकोयाल बडा ।
जानकोयाल = जानकोमाता.
दूर से ने मेस पिला छोडो वे लाला ।
मसपिला = कोंबडीचे अंडे व पिल्लू
मथुरा ये नागर सुवानो वे लाल ।
सब देवतानसे कौन देव बडा ?
सब देवतानसे भीमराज वडा ।
दूरसेने पद्दीपीला छोडो वे लाला ।
मथुराये नागर सुवानो वे लाल ।
सब देवतानसे कोन देव बडा ?
सब देवलालसे रावदेव बडा ।
दूरसेने पियाला छोडो वे लाला ।
मथुरा ये नागर सुवानो वे लाला ।
पद्दीपीला = डुकराचे पिल्लू
पियाला– प्याला दारूचा, गांजाची चिलम

परधानांच्या देवांना अंडी, कोंबडा, बकरा, दारू आणि गांजा सर्व चालते. एवढे असूनही लालाच्या हातचे काहीही चालत नाही. लाला म्हणजे परसमाजातील एक कोणतीही व्यक्ति. तिला जर परधानांच्या देवांना काही भाव अर्पण करावयाचा असेल तर दुरूनच अर्पण करावे. त्या देवांना हात लाऊ नये. परधान लोकही कोणाच्याही हातचे पूर्वी खात नसत असे सांगतात. म्हणजे इतरांना परधान लोक एके काळी अस्पृश्य समजत असले पाहिजे, असे स्पष्ट अनुमान काढता येते.

फागातून इतिहासकथन

फाग गीतातून पूर्वी इतिहासाची माहिती दिली जात असे. ह्याला खालील गीत पुरावा देत आहे:

मोगुल सेनाता गोंडवाणाता।
रोजगडचा आता लढाई।
रनतेने खूब लडे माता हीद रानी दुर्गावती।
मान्याना भेस येची वाता हीदरानी दुर्गावती।
रनतेने खूब लडेमाता हीदरानी दुर्गावती
कोडातेने बहाँमिळची लाता हीदराणी।
रनतेने खूब लडे माताहीद रानी दुर्गावती।
झर झर तीर जियाला हीद रागी दुर्गावती।
रनतेने खूब लडे माता हीद राणी दुर्गावती।
मोगल सेनाता गोंडवानाता, रो गडचा।
आता लडाई। रनतेने खूब लढेमाता ॥

(अर्थ) मोगलसेना व गोंडवाना यांच्यात घोर युद्ध झाले. रणात खूप लढली ती राणी दुर्गावती. माणसाच्या वेशात आली ती राणी व रणात खूप





लढली ती राणी दुर्गावती. घोड्यावर कशी तळपत आहे ती रणात खूप लढली ती राणी दुर्गावती.

झराझर बाण मारू लागली ती राणी दुर्गावती. रणात खूप लढली ती राणी दुर्गावती

मोगलसैन्य व गोंडवनात अरे गड्या।

खूप लडाई झाली, रणात खूप लढली

गोंडराणी दुर्गावतीचे शौर्य या लोकगीतात रेखाटलेले आहे. ओळी ओळीतून वीरश्रीचा संचार होतो. ते प्रत्यक्ष फागगीत ऐकल्यावरच समजू शकते.

काही लोकगीतातून पिंढारी लोकांचाही उल्लेख आढळतो. पिंढारी लोकांनीही परधानांचा अतोनात छळ केलेला आहे. दिवसा ढवळ्या येऊन गावात दीन दीन मचवून देत. लहान लहान बालकांच्या पोटात भाले खुपसून झेंडीप्रमाणे त्या बालकास भाल्यावर धरीत असत व गावातून फेरी काढून लोक व स्त्रियांचा छळ करीत परत जात असत. यांची फार दारुण स्थिती परधाण लोक वर्णन करीत असतात. परधानांच्या लग्नात एक गीत म्हटले जाते:

"अयि गे माये।

गावामंदी पिंढारी, आले गे माये ॥"

हे गीत इतर समाजाचे संपर्कात लोकही मोठ्या आवडीने म्हणत असतात. अशी अनेक फागगीते इतिहास-कथनात्मक आहेत.

शृंगार-वेषभूषा

फाग गीतांचा मुख्य विषय आहे शृंगार, प्रियकर-प्रेयसी यांचे मीलन, क्रीडा व सौंदर्य वर्णन. परधान लोक स्वभावाने फार हौशी. त्यांच्या शृंगारिक फाग गीतातून मोहिनी प्रगट होते आणि या फागाने अनेक परधान तरुण-तरुणी संयम सोडून विचलित झालेले आहेत. अलिकडे फागात भाग घ्यायला स्त्रियांना मनाई करण्यात आली आहे.

झुम्माना ले बालकुवारी ताना।

झुम्माना ले।

सरियाना ले। बाळकुवारीताना

सरियाना ले।

हे प्रिये! तूं अजून कुमारी आहेस झुम्मा घालायला घे।

अग (गळ्यात) सरी घे, हे कुवर! सरी नक्कीच घे की!

-याच धर्तीवर दुसरे एक गीत आहे:

हीद मोहन माला जतनतेने इरा हो।

हीद मोहनमाला जतनतेने इरा।

दाहो दा टुळी दिकळीना साथने।

दिकळीमिकळी पोंडा टुळी येंदीलेने वळाहो ॥

(अर्थ) अग ही मोहनमाळ जतन करून ठेव. जतन करून ही माळा ठेव. चाल ग चाल कुमारी, लुगड्यांच्या साथीत. लुगडे वगैरे नेसून नाचायला येग ॥ मोहनी –

शाब्दिक अलंकार?

परधान लोक अनेक दागिने आपल्या प्रेयसीला भेट करीत असतात. पण त्याहीपेक्षा फाग गीतांमध्ये अनेक कल्पना करून आपल्या प्रेयसीला शाब्दिक अलंकार घालायला दिले आहेत. खालील गीतामध्ये गेयता येण्याच्या दृष्टीने शब्दरचना आहे पण त्या शब्दांचा अर्थ काही लागत नाही. प्रियकर आपल्या प्रेयसीला सर्व दागिने दिल्यावर अनेक शब्दांचेच दागिने बहाल करीत आहे –

परधानी–

दाहो दा टुळी खागोरा येतकाट।

खागोरा करनाके।

उन्नुरका, झुन्नुरका।

अप्पाना, झप्पाना।

अलिवंडा, पलिवंडा

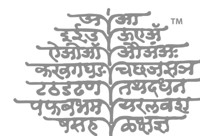
बालकुवारी हो।

आजका दियो कारेलाँ।

मोरे गटोयोंमें ॥

(अर्थ) चाल ग प्रिये (शब्री) खागोरा घेऊ। पण खागोरा घातल्यावर (काय? तर) उन्नुरका, झुन्नुरका, अलिवंडा, पालीवंडा, अप्पाना, झप्पाना वगैरे अनेक शब्दांचे अलंकार, हे प्रिये तूं परिधान कर... आजचा दिवसाचे स्मरण सदैव माझ्या जीवनात राहील.

परधान लोकात सोयरे मंडळीची टर उडविण्याची पद्धत आहे. पती आपल्या पत्नीस म्हणतो की तुझे भाऊ व आमचे सोयरे चोरटे आहेत. तुझ्या जवळील डाग दागिने चोरून नेतील तेव्हा तुझ्या जवळील सर्व दागिने माझ्या जवळ दे. अशा अशयाचे खालील गीत आहे, त्या गीतातूनही आदिवासी परधानांचे दागिने काय आहेत त्याची माहिती होते:





नदी किनार, बैंठे सोनार २ ।
तरा निवा छिका छल्ला झोलाते वाटका ।
झोलनावी ले गयो पार्वतीवाले ।
नदी किनार बैंठे सोनार ॥ १ ॥
तरा निवा नतवेसर झोलाते वाटका ।
झोला वी काटलिया पार्वती वाले ॥ २ ॥
तरा निवा गरेसुरी झोलाते वाटका ।
झोलावी छुपा लियो पार्वतीवाले ॥ ३ ॥
तरा निवा अंगुरदा झोलाते वाटका ।
झोलावी दबालियो पार्वती वाले ॥ ४ ॥
तरा निवा गोलुटचांगे झोलाते वाटका ।
झोलावी उडादियो पार्वतीवाले ॥ ५ ॥
तरा निवा खागोरा खीसा ते वाटका ।
खिसा कटेकितूर पार्वती वाले ॥ ६ ॥

(अर्थ) नदीच्या काठी सोनार वसलेले आहेत आण, तुझे छिके छल्ले झोळीत टाकू. पार्वतीवाल्या लोकांनी झोळीच चोरली; नदीच्याकाठी सोनार लोक बसले; आण तुझी नथ वेसर झोळीत ठेवू. झोळीच कापून घेतली पार्वतीवाल्यांनी. आणग प्रिये, तुझी गळसुत्री झोळीत ठेवू पण झोळीच लपवन ठेवली पार्वतीयांनी. तुझा अंगूरदाणा दे झोळीत ठेवू. झोळीही पार्वतीवाल्यांनी दाबून ठेवली. तुझी गोलटी दे झोळीत ठेवू। पण झोळीच उडवून घेतली पार्वतीयांनी, तुझा खागोरा दे माझ्या खिशात ठेवतो पण खिसाही कापून घेतला पार्वती कडील लोकानी. (पक्के चोर आहेत ते)

परधान स्त्रिया दागदागिने फारच हौसेने घालतात. अंगभर दागिने घातल्यावरही त्यांना काही दागिने कमी असल्यासारखेच वाटते. त्याच्यापुढे निसर्गही थोटका पडतो.

निसर्गातील लता-पल्लवीचे अलंकार अंगावर चढविल्यावरही एखादी गवताची पडलेली काडी देखील सापडल्यावर व्यर्थ जाऊ नये. साधी गवताची काडी परधान तरुणीच्या अलंकार शृंगारात मोलाची भर टाकते. खालील गीतात एक तरुण आपल्या प्रियेस पाहून तिला ती गवताची काडी किती शोभून दिसते याची तारीफ करीत आहे :

अहा जाळीकोला, जाळीकोला ।
रनियाना कविदेने जाळीकोला ॥
अहा जाळी कोला, जाळी कोला ।
कुवारीना मसोडेने जाळीकोला ॥

(अर्थ) अहा ! ही गवताची पण गवतकाडीच पहाना तिने कानात घातली. राणी दिसते. अहा गवताचीच काडी, गवत काडीच पण कुमारीच्या नाकात गवतकाडीच किती शोभून दिसते.

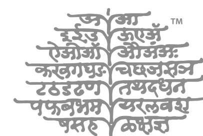
परधान तरुण आपल्या प्रेयसीला कोणत्याही अवस्थेत वा स्वरूपात अत्यंत सुंदर स्वरूपातच पहातो. साध्या क्षुल्लक वस्तूतून त्यांना सौंदर्य प्रकट करून पहाता येते व त्यात ते लुटून जातात. जशा परधान तरुणी हौशी तसेच तरुणदेखील हौशी. खालील गीतात एका तरुणाने पानांचा तुरा डोक्याला लावला व स्वतःला राजा मानून आनंद लुटत आहे :

ये गोंडी राजा वनादियोरे ।
जामुनका तुर्रा लगा दियो रे ।
राजा केवडा ॥
गोंडीन का सादी पटादियो रे
जामुनका तुर्रा लगा दियो रे ।
राजा केवडा ॥
जर्मल का पानीयाना जावरे
पानीके बिचोमे केवडा
उपरसे तुर्रा लगा दियोरे ।
राजा केवडा ॥
शेरो के दूधियाना जावरे ।
दूधियाके बिचोमे केवडा ।
परोडाले तुर्रा बसा दियोरे ।
राजा केवडा ॥

परोडाले = वरून.

झाडांच्या पानांचे तुरे लावूनच हा परधान तरुण स्वतःला केवड्याचा राजा समजतो. प्रत्यक्षात नसेल पण कल्पनेत का होईना, राज्योपभोग घेतो. परधानांच्या मनाची श्रीमंती त्यांच्या कल्पनेत, भावनेत आहे, हे कळून येते.

खालील एका गीतात परधान तरुणाला जोडा घालायला मिळतो आणि कधीही जोडा घातला नसल्यामुळे त्याची त्रेधा उडाली ती या गीतातन हुबे हुब शब्दबद्ध झालेली दिसते.





परधानी

बावा गो, नाक सरपूके लेनदे ॥
सरपूके करनाके ।
उंबळका, तुम्बळका ।
उन्नुरका, झुन्नुरका ।
दो पैसा, तीं पैसा ।
ढव्वूना परियो ।
बावा गो नाक सरपूक लेनदे ॥

अर्थ

बावा गा, मला जोडे घेऊन दे ना, जोडे घेतल्यावर ते घालताना उंबळ तुंबळ, उन्नुर–झुन्नुर सर्व धांदल धांदल; दोन पैसे की तीन पैसे की ढवू द्यावे ? हे बावा मला जोडे घेऊन दे.

बिचाऱ्या परधानाने आपल्या दारिद्र्यामुळे कधी जोडा पाहिलेला नसतो. आणि एखादे वेळी तो घेतलाच तर एखाद्या राजकुमाराचे वैभव प्राप्त झाल्याचा आनद त्यांना होत असतो. यावरून हा समाज अत्यंत अल्पसंतोषी आणि शीघ्रसंतोषी असतो असे आपणास म्हणायला हरकत नाही.

यौवनाला बहर येतो

परधान स्त्रिया शृंगार करतात आणि आपली हौस पुरी करतात, परधान तरुण आपल्या प्रेयसीला वश करण्याकरिता अनेक उपाय करतो. या बाबतीत त्यांची बरोबरी कोण करणार ?

खालील गीतात प्रेयसी आपल्या प्रियकराला बोलावित आहे, जलक्रीडा वनक्रीडा करायला–

परधानी

तल्यावे, पारीते, मरकाता मळा ।
वळा सुबेदार, केंजा सुबेदार ।
खेलत कंकर, लगेमुरे मार ॥
मर्कांगे तिंदाना रेमीना जिवा ।
इमे केंजा सुबेदार, वळा सुबेदार ।
खेलत कंकर लगे मुरे मार ॥
तल्यावे पारीते लवंगाता मळा ।
लवंगांगे तिंदाना रेमीना जीवा ।
वळा सुभेदार वळा सुबेदार ।
खेलत कंकर लगे मुरे मार ॥
तल्यावे पारीते रेंगाता मळा ।
रेंगांगे तिंदाना रेमीना जीवा ।
इमे वळा सुबेदार,
खेलत कंकर लगे मुरे मार ॥

अर्थ

तलावाच्या तीरावर अंब्याचे झाड, येरे प्रियकरा, ऐकरे प्रियकरा. खडे खळतांना मला मार लागतो. आंबे खायचेच हे तारुण्याचे दिवस आहेत. तूं ऐक रे प्रियकरा, येरे सुभदार. खडे खेळताना मला मार लागतो. तलावकाठी लवंगांचे झाड आहे. या तारुण्यात लवंग खाण्याचे आपले दिवस आहेत. तूं येरे प्रियकरा खडे खेळतांना मला मार लागतो. तळयाच्या काठी बोरीचे झाड आहे. या तारुण्यात बोर खाण्याचा आपला जीव आहे. म्हणून हे माझ्या प्रियकरा तूं ये. खडे खेळतांना मला मार बसतो.

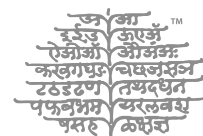
प्रियकर आपल्या प्रेयसीला दुसऱ्या गीतात उत्तर देतो :

परधानी–

बदे मळा सावलीते अनावरोना ।
अना वरोना पाळे इमे वराना ।
नापरो शायवानी मनी अरुमा ।
मंगी मला सावलीते अनावरोना ।
सगुनी निवा बिचोना ?
बदे मळा सावलीते नावा बिचोना ?
मर्का मळा सावलीते नावा बिचोना ।
नापरो सावलीते मनी अरुमा ॥
बदे मळा सावलीते नीवा बिचोना ।
सालेमळा सावलीते नीवा बिचोना ।
नापरो सावलीते मनी अरुमा ॥
इर्पमळा सावलीते नीवाठिकाना ।
नावासंगे बातचीत हले कियाना ॥
(चाल बदलवून)
मनी किमा रिस पटला ।
नाक दुर्समारो ॥
पतीलाता डंगुरे का ।
नाक दुर्समारो ॥

(अर्थ) कोण्या वृक्षाखाली मी एकटा बसू ? मीही एकटा ग परधानीन तूं ही एकटी. माझ्यावर तुझी सावली नको पाडू । मंगीच्या झाडाखाली मी एकटा बरा पण हे सगुणी ! तुझा बिछाना कुठे आहे ?

अनुक्रमणिका





कोण्या झाडाखाली माझा बिछाना ॥
आम्रवृक्षाखाली माझा बिछाना.
माझ्यावर सावली नको पाडू
कोण्या झाडाखाली तुझा बिछाना ?
सालेच्या वृक्षाखाली तुजा बिछाना
माझ्यावर सावली नको पाडू.
मोहाच्या झाडाखाली तुझा ठिकाना
हे सगुणी । सागाच्या खाली मी.
तू माझ्यावरोबर बोलूच नको.
हे प्रियकरा ! माझा राग मानू नको.
मला दूर सारू नको रे !
हे जंगल (विरह-) अग्नीने पेटलेले आहे.
अशात मला दूर लोटू नकोस.

फाग गीते ऐकायला जितकी गोड वाटतात, तितकीच ती अर्थपूर्ण असतात. वरील फागगीताचा उत्तरार्ध म्हणजे रसरशीत काव्यपंक्ती वाटतात.

साधी रहाणी

परधान स्त्रीपुरुष शृंगार करतात. पण तो त्यांच्या समजुतीप्रमाणे शृंगार असतो. वास्तविक त्यांचे जीवन अगदी साध्या धर्तीचे असते. साधे रहाणीमान.

गुडघ्यापर्यन्त धोतर कमरेस गुंडाळलेले, अंगात बनियन असलीतर ठीक, नाहीतर उघडेबंब

एका जवान तरुणाचे चित्र खालील फागगीतात रेखाटलेले आहे :

जवान लड्का रो, रो बापा जवान लडका ।
कुळतावी कराना याद हले,
रो बापू जवान लडका
जवान लडका रो ॥१॥
आंगुसीवी पोंडाना का याद हले ।
रो बापा जवान लडका ।
जवान लडका रो, रोबापा० ॥ २ ॥
फेटाउंडे दोहताना याद हले ।
रो बापा जवान लडका ।
जवान लडका रो, रो बापा० ॥ ३ ॥
सर्पूके कराना याद हले ।
रोबापा जवान लडका ।
जवान लडका रो, रोबापा० ॥ ४ ॥

अर्थ

हा तरुण मुलगा पहा.
शर्ट घालण्याची याला चव नाही.
अरे बाबा हा तरुण मुलगा कसा आहे.
तरी हा तरुण आहे.

याला धोतरही नेसता येत नाही असा हा तरुण मुलगा आहे. अरे बापा हा तरी तरुण आहेना. फेटाही बांधण्याची याला चव नाही. असा हा तरुण आहे. तरी बरं झालं की हा तरुण आहे. याला जोडेही घालण्याची पद्धत माहीत नाही. असा हा जवान आहे. तरी बरे झाले हा तरुण मुलगा आहे.

अगदी हेच चित्र परधान समाजाचे आहे. बसण्या उठण्याची त्यांची पद्धत "अडाम धडाम"च असते. त्यांच्या बोलण्या वागण्यात सभ्यता दिसत नाही. अगदी भोळ्या शंकराचा हा भावळा समाज आहे.

खानपान उद्योगधंदे

परधान लोकांच्या जीवनाचे सर्व अंग या फाग गीतातून स्पष्ट दिसू शकते. त्यांच्या खाण्या-पिण्याबद्दल व त्यांच्या कामधंद्याबद्दलची माहिती खालील फागातून मिळू शकते.

झिंगा निवा मोल वेहारो,
ये पुलमा बारीक लोन्या ॥ धृ ॥
झिंगातोई झिंगातोई बापेने रहता ।
झिंगातोई झिंगातोई चिक्लामें रहता ।
झिंगा निवा मोल वेहारो ॥ १ ॥
झिंगातोई झिंगातोई काहे में रहता ।
झिंगातोई झिंगातोई झोळीमें रहता ।
झिंगा निवा मोल वेहारो ॥ २ ॥
हे झिंगा ! तुझी किंमत काय ते सांग.
तूं तर बारीक, नाजूकसाच आहेस. रे.
अरे झिंगोबा ! तू कशामध्ये रहातो ?
अरे झिंगो ! तूं चिखलात रहातो.
अरे झिंगा ! तुझी किंमत सांग किती आहे.
अरे झिंगोबा ! तूं कशात रहातो ?
झिंगोबा नदीत रहातो.
झिंग्या तुझी किंमत सांग.

मांस मासोळी आणि झिंगे-खेकडे वगैरे परधानांचे खाद्यान्न होय असे आपणास दिसून येते. त्याच





प्रमाणे फळफळावळ कंदमुळे रायती लोणची यांचेही ते सेवन करतात. खालील गीतात याचा उल्लेख मिळतो.

परिधानी

रायता हो बापा रायता हो ।
संभानिवा वेरो पुंगार पोयता ॥ धृ०
नलीताका वाळतोना अना इंगा रायता ।
रायता हो बापा रायता हो ।। १ ॥
निंबूता का वाळतोना अनाइंगा रायता ।
रायता हो रानी रायता हो ॥ २ ॥

(अपूर्ण)

अर्थ

अहा ! हे लोणचे काय मजेदार, जसे सांभाला पुष्पप्रिय तसे मला रायते.

माझे इथे आवळ्याचे रायते टाकले आहे अहा ! हे लोणचे किती छान !

मी लिंबाचे आता लोणचे टाकले किती छान आहे ते लोणचे !

याप्रमाणे मिरचीचेही रायते ते टाकतात व मोठ्या आवडीने सेवन करतात.

शिकार करणे, जंगलाची कामे करणे, शेती करणे वगैरे कामधंदे परधान करतात. खालील गीतात गुरेढोरे पाळणे हा रोजगार दाखविला आहे व अनुषंगाने मटाटचा, मुसके विणणे, दोऱ्या विणणे वगैरे कामे आलेली आहेत.

गीत

चली आवरे ये डुबे लडका
डुवेसे आवरे ।। धृ० ॥
हे गोंड दादा गा गया चराने को जाव ।
अरेरे गोरे का साजो बताव ॥ १ ॥
अे परधान दादा रे येटी चराने को जाव ।
अरेरे येटीका साजो बताव ॥ २ ॥

अर्थ

हे डुब्या ! तूं ये. डुब्वी गावातून हे मुला तूं ये.

हे गोंड भाऊ ! गाई चारायला जा. अरे गोऱ्ह्यांचा साज काय ते सांग.

हे परधान भाऊ बकऱ्या चारायला जा. अरे बकऱ्याचा श्रृंगार सांग काय ते.

—खालील गीतात शिकारीचे वर्णन आहे.

भुतोळ का धुरामे चितळा का पिला ।
चली आवरे राजा किर डंगुडेने ॥ धृ ॥
काहेसे मारू रे वेहारो जरीया ।
बंदुकसे मार नावे गोंडाच्या पोरा !
काहेसे मारूरे वेहारो जरीया ?
गज्जामी तीरीसे मार नावे गोंडाच्या पोरा ।
चली आवरे राजा किर डंगुडेने ।

भुताळच्या शेत-धुऱ्यावर वाघाचे पिलू आहे हे गोंडीराजा घोर जंगलात शिकारीस चल.

हे जडमुळे कशाने तोडू ते सांग. प्रधान बंदुकीने मार रे गोंड पुत्रा !

हे मित्रा कशाने शिकार करू ? तीक्ष्ण बाणांनी रे गोंडपुत्रा चल ! रे राजा घोर जंगलात.

साधा परधान आपले फासे वगैरे सामुग्री घेऊन ससे, घोरपडीपकडण्या करिता जातो व त्यावरही उदरनिर्वाह करीत असतो.

फाग गीत

तरा सोटा येल्लींग पूळाना हो ।
हीद सोटा नामनते वायो ॥ धृ
तरा सोटा पद्दीग पूळाना हो ।
हीद सोटा नामनते वायो ॥
तरा सोटा मल्लोर बियाना हो
हीद सोटा ना मनते वायो ।।

अर्थ

आण ग उंदरे हाकण्याचा सोटा दे, पण हा सोटा माझ्या मनात येत नाही. डुकरे मारायचा सोटा आणून दे. पण हा सोटा माझ्या मनास येत नाही. ससे धरण्याचा सोटा आणून दे. पण तोही माझ्या मनात भरत नाही.

जंगलाची कामे काही एकटाच परधान करत नाही तर तो आपल्या पत्नीसही सोबत नेतो.

गीत

साळीशिदोरी दोहा रंडे डोमळी ।
हनकाट डंगुडे ने ॥
अटकाते थेरनीर बिया रंडे डोमळी ।
हनकाट डंगुडेने ॥

भाकरीची शिदोरी बांधगे माझ्या प्रिय डोमळे ! आपण जंगलात जाऊ. भरण्यात पाणी घे ग डोगळे ! आपण जंगलात जाऊ.

–शेतीच्या कामातही ते मागे नाहीत.

गीत

जनाना का नेदेमे पिपल गडायो ।
पलाटीके खेतो में ले दडपू रे ।
आज नावे मळमिग हो रही रे ॥
नुंगना के नेदोमें मुंगना लगायो ।
पुलपुलता खेतो में ले दडपूरे ।

अर्थ

ज्वारीच्या शेतात पिंपळ गाडले आहे. पऱ्हाटीच्या शतात घेऊन दडपतो. आज माझे लग्न होत आहे. तीळाच्या शेतात मुंगण्याचे झाड लावले. उडदाच्या शेतात घेऊन दडपतो रे.

आज नावे मळमिग हो रही रे ॥
गोहोक ना नेदो मे माटींग लगायो ।
सापाना बागोमे लेदडपू रे ।
आज नावे मळमिग हो रहीरे ॥
उल्लीना नेदोमे पुल्ली डरायो ।
तळा बोका वोहची ले दडपूरे ।
नेंड नावे मळमिग हो रही रे ।

आज माझे लग्न होत आहे. गव्हाच्या शेतात रताळी लावली. वांग्याच्या वागेत घेऊन दडपतो. आजे माझे लग्न होत आहे. कांद्याच्या शेतात वाघाची भीती. त्याचे पोट हृदय फोडून घेऊन दडपतो. आज माझे लग्न होत आहे.

संतरा, मोसंबी, लिंबू आणि फळे खायला ती युवती पक्षांना बोलावते, राघू मैनास बोलावते. निसर्गातील प्राणिमात्रांशी ती युवती गुजगोष्टी करीत आहे.

गीत

नावा बगिचाते वळा रो
अे रागो मैना ॥ धृ० ॥
संतरेना फोळी निवा चारो ।
फोळी तिंदाले वळा रो ।
अे रागो मैना ॥ १ ॥
नावा बगिचाते लेंडी मळा
जांभरी तिंदाले वळा रो
अे रागो मैना ॥ २ ॥

अर्थ

माझ्या बगीच्यात ये रे, राघू मैना. संतऱ्याची फोड तुझा चारा आहे. फोड खायला ये रे. ए ! राघो ! मैना ! माझ्या बागेत जांभळीचे झाड आहे. जांभळे खायला ये रे ! ए ! राघो मैना ! !

याप्रमाणे या गीतात बोरीचे झाड, आंव्याचे झाड, लिंबाचे झाड, मोसंबीचे झाड असल्याचे ती नायिका सांगते व पक्षांना ती फळे खायला बोलावते.

व्यसने :

गोंड परधान आणि सर्व आदिवासी लोकांच्या संस्कृतीचा जन्म दारूतून झाला असे म्हटले तर अतिशयोक्ति होणार नाही. दारू गांजा म्हणजे त्यांच्या देवतांची पूजा सामुग्रीच होय. परधान लोक व्यसन धरण्याची गीतातून स्पष्ट कबूली देतात.

सर्व प्रकारची नशाबाजी करणे हे या समाजातील सानथोरांना नीतिमत्तेला धरून असल्याचे समजतात. खालील एका फाग गीतात परधाण लोक दारूसाठी कसे हपापलेले आहेत हे स्पष्ट समजून येते :

गीत

एक शीशी दारू देजो कलारा ।
दोन शिशी दारू निशा करू ।
फुले तोडू बगिचामे गेंदा भरू ॥
मुंद शिशी दारू देजो कलारा ।
नाल शिशी दारूमे निशा करू ।
फुले तोडू बगिचामे गेंदाभरू ।
पाच शीशी दारू देजो कलारा ।
सहा शिशी दारू नीशा करू ।
फुलं तोडू बगिचामे गेंदा भरू ॥

अर्थ

हे कलार भाऊ ! मला एकशिशी दारू देशील. दोन शिशी दारूने नशा चढवीन. देवासाठी बगीचातील फुले तोडून गेंदा भरेन.

हे कलारभाऊ ! तीन शिशी दारू देशील; चार शिशांची नशा चढवेन आणि बगीचातील फुले तोडून गेंदा भरेन. कलारा ! पाच शिशा दारू देशील, सहा शिशी दारूने नशा चढवीन व बगीचातील फुलांचा गेंदा भरीन.

कलार जसे जसे दारू देण्याचे आश्वासन देतो तसे तसे परधानाला हाव सुटते व जास्त दारूची





मागणी करतो. दारूला सीमाच नाही. पण जिच्या साठी वेडा झाला ती त्याची प्रेयसी "गांजा"! तिचे काय ?

गीत

अना लटियाल गांजा उमतोना।
लटके मासोके वातोना॥
वातोनाते वातोना बात जमे मायो।
कुवारींना मनता ना मनते वायो॥
लटियाल गांजा उमतोना।
लटके मासोके वातोना॥
सूर सूर दमने भूर गंगा हत्ता।
तारापूर बारापूर लक दिसी लाता॥
नौसाठी गनगोत नमतोना।
लटियाले गांजा उमतोना॥
लटके मासोके वातोना।

अर्थ

मी लठ्ठाभर गांजा ओढला आहे. लटकत-भटकत आलो आहे. आलोतर आलो पण गोष्ट जमत नाही. तिच्या मनाची गोष्ट मला पटत नाही. लठ्ठेबाज गांजा ओढला आहे व लटखळत फटकळत आलो आहे.

सूर्र असा दम मारतांना गगनात गेल्यासारखे वाटते. तारापूर बारापूर ही गांवे दूर दूर दिसू लागतात.

तुझ्यासाठी (गांजासाठी) गणगोत्र तोडलेले आहे. पण लठ्ठेबाज गांजा ओढून लटकत आलो आहे.

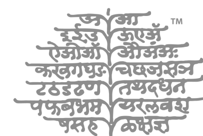
नवी पर्वणी

परधानांच्या कथा गीतांतून दारू गांजाचे व इतर अनेक त्याज्य वस्तूंचे महत्व गाईले जाते. वेद-वचनाप्रमाणे ते परंपरेने जपले जाते, पाठान्तर चाललेले असते. त्यामुळे समाजाला जी विकासात्मक कलाटणी मिळायला पाहिजे ती मिळत नाही. अशी दुष्परिणाम करणारी पारंपरिक गीते विसरून नव-गीत रचना केली तर त्याचा काही दिवसानंतर अवश्य सुपरिणाम होऊं शकेल.

काही नवीन कार्यकर्ते परधानात तयार होत आहेत. व तसा प्रयत्न करीत आहेत. अमरावतीचे श्री. गुलाबसिंग पुरखे यांनी मोठ्या धाडसाने संस्कृति विरोधी "कल गांजा पिठासे, मनी इमे उनमा।
नशाबाजी सारा सुटे किमे॥" म्हणजे
"दारू, गांजा, पिटास वगैरे काही पिऊ नका।
नशाबाजी सर्व प्रकारची सोडून द्या॥

अशा आशयाची गीतरचना केलेली आहे. श्री. गोविंदराव कोकाटे वगैरे मंडळींनी इ. स. ५५।५६ मध्ये अमरावती येथील तत्कालीन समाज कल्याण अधिकारी श्री. बोधनकर साहेब यांचे कलापथक मोहिमेत सामील होऊन सातपुडा-मधील आदिवासी लोकांमध्ये भजनाचे कार्यक्रम घेऊन नवीन विचार मांडण्याचा कसून प्रयत्न केला. आणि सुचिन्हे अशी दिसू लागली की इतरही परधान गीतरचना करून नवीन विचार प्रसृत करण्याचा प्रयत्न करू लागले आहेत. फाग प्रकारात गायकांना व रचनाकारांना चांगली संधी मिळू शकते व समाजाची नवी घडी बसविता येऊ शकते. नवीन फागगीते रचण्याची जेमतेम सुरुवातही झालेली आहे; पण त्यात प्रगतीऐवजी विकृतीच निर्माण होईल अशी धास्ती वाटते. हे सुरुवातीलाच मी स्पष्ट केले आहे. तरी मात्र फागगीतांचा जुना ठेवा अजिबात नष्ट होऊ नये व नवीन रचनेला आळाही बस नये. जुन्या गीतातून अनेक मौलिक गोष्टी उजेडात येऊ शकतात हे माझ्या या लेखाच्या थोडक्या प्रयत्नाने आपणास कळून येईल. 'शिमगा' तर परधानांच्या जीवनातला अत्यंत मोलाचा ठेवा आहे, व तो अभ्यासकांचा मौलिक संशोधन-विषयही आहे.

आज परधानाविषयी भारतीयांना परिचय नाही, त्यांच्या जीवनाची जाणीव नाही. त्यामुळे हा समाज दुर्लक्षित व उपेक्षित राहिला आहे. ज्या समाजाने एके काळी प्रतिष्ठेने जीवन उपभोगले होते. त्या समाजाने आज अधोगतीचा उच्च बिंदु गाठला आहे. आजही हा दरिद्री समाज त्या वैभवाच्या कल्पनेतच वास करीत आहे. १०० वर्षे अगोदरच्या कल्पनेने जीवन जगणाऱ्या ह्या समाजाला आजच्या जगामध्ये कसे आणून सोडता येईल, याचा विचार आपण सूज्ञ व शुभचिंतक लोकांनी अवश्य करायला हवा.





श्री. बाबूराव चंदावार

उन्नतावस्था आणि दंडनीति

(१)

मनुष्यसंस्कृति उन्नतावस्थेला आली असे आपण म्हणतो. पण माणसाच्या प्राथमिक अवस्थेच्या खुणा पार नाहीशा झाल्या आहेत असे मात्र म्हणता येते नाही. कारण, आजच्या उन्नतावस्थेत देखील प्रथमावस्थेची मानवी वृत्ती अनेकदा प्रत्ययास येते. मनुष्याची प्रथमावस्था ही आदिमानवाची अवस्था मानली जाते. या अवस्थेत इतर प्राणी आणि माणसात फारसा भेद नव्हता म्हणतात. एक दुसऱ्याला मारून माणसाचे अस्तित्व सिद्ध केले जात होते. याला आपण रानटीपणा अथवा जंगलाचा न्याय देखील म्हणतो. बळाचा उपयोग दुसऱ्याला पराजित करण्यासाठी होत होता. बळ हे स्वामित्वाचे साधन मानले जात होते. जेता (परा) जितांचा स्वामी बनत होता. स्वामी आणि सेवक हे नाते यातूनच निर्माण झाले. म्हणून बलोपासना व बलसंवर्धना ही त्यावेळी माणसाची गरज होती. 'पराक्रमा' शिवाय ही गरजपूर्ती होत नव्हती. म्हणून स्वामित्वासाठी युद्धनीती जन्मास आली. युद्ध हे स्वामित्वाच्या आकांक्षेतून जन्मास आलेले तत्व आहे. हे तत्त्व पराक्रमामुळे प्रतिष्ठित केले गेले. पराक्रम ही माणसाच्या प्राथमिक अवस्थेची जाणीव. तशीच कायम राहिली; एवढेच नव्हे तर अस्तित्वासाठी पराक्रम हे न्यायाचे मानले जाऊ लागले. माणसाची स्वामित्वाची मूळ प्रवृत्ती ही आक्रमक प्रवृत्ती. या प्रवृत्तीचा त्याग करणे (प्रगत अवस्थेत देखील) माणसाला अजून शक्य झालेले नाही. म्हणजे त्याची स्वामित्वाची भावना नाहीशी झालेली नाही.

(२)

सामाजिक नीतिनियम स्वामित्व आणि त्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या पराक्रमाच्या प्रभावापासून दूर राहू शकले नाहीत. कारण ते शक्यच नव्हते. म्हणून बलवंतांची दंडनीती समाजव्यवस्थेचा कणा बनली. हा कणा कधी ताठ तर कधी वाकलेला, समाजाच्या निरनिराळ्या अवस्थांचा प्रतीक म्हणून इतिहासात दिसतो. पण मानवी इतिहास हा दंडनीतीची बदललेली मूल्ये प्रस्थापित करण्याचाच इतिहास आहे हे लक्षात घेतले पाहिजे. कारण, माणसाची सामाजिक अवस्था ही दंडनीतिशिवाय सिद्ध करता येत नाही हा आग्रह इतिहासात पदोपदी दिसतो. आणि भावी काळावर परिणाम घडवीत राहण्याचा संकल्प या आग्रहाचा आहे. तेव्हा मनुष्यसमाज हा दंडनीतीपासून वेगळा असू शकतच नाही, आणि तो वेगळा झालाच तर माणसांची सामाजिक अवस्थाच संपुष्टात येईल असेच मानले जात होते व आजही मानले जाते. पण त्यामुळे मानवी संस्कृतीची उन्नतावस्था मनुष्यसमाजाला, प्राप्त होणे केवळ अशक्य होय. म्हणून आजची उन्नतावस्था ही प्रथमावस्थेच्या आक्रमक प्रवृत्तीपासून मुक्त नाही. ती मुक्त राहू शकत नाही. स्वामित्वाची भावना व दास्यपरंपरा चालूच राहील. आक्रमण स्वामित्व, व दास्य या तीन प्रवृत्ति मनुष्यसमाजाचा स्थायीभाव म्हणूनच शिल्लक राहतील. अर्थात उन्नतावस्थेचा मुलवटा घालून प्रथमावस्थेतच मनुष्य राहील. अजूनही तो प्रथमावस्थेतच आहे. म्हणून समाजाच्या उन्नतावस्थेचा विचार इतिहाससिद्ध गोष्टी गृहीत धरून करताच येणार नाही.

(३)

राज्य व धर्म दंडनीतीवरच चालत आले व चालतात. म्हणून आजवर राज्याचे आणि धर्माचेच समाजावर शासन राहिले. राज्य आणि धर्मातून दंडनीती काढून घेतल्यास दोघांचेही अस्तित्व समाजातून नाहीसे होईल. अर्थात दंडनीतीवरच धर्म व राज्याचे अस्तित्व सिद्ध झाले आहे. म्हणून धर्म व राज्याचे स्वयंसिद्ध स्वरूप कोणत्याच काळी नव्हते, हे अमान्य होण्यासारखे नाही. धर्म व राज्याचे अस्तित्व परस्परावलंबी आहे. धर्माने राज्याचे अस्तित्व व महत्त्व





अनुक्रमणिका

मान्य केले. तसे राजाने देखील धर्माचे अस्तित्व व महत्त्व मान्य केले. राजा हा विष्णूचा अवतार मानण्याची कल्पना नुसती धार्मिक कल्पना नाही. तर ती धार्मिक श्रद्धाही आहे. यात राज्य आणि धर्माचे सख्य ठळकपणे नजरेत भरते. धर्मनीती ही राज्याच्या दंडनीतीहून वेगळी कधीच नव्हती. आणि राजादेखील धर्मनीतीच्या वेगळे आचरण करू शकत नव्हता. धर्माचरणात न बसणारे आचरण हे धर्मबाह्य आचरण तर होतेच; पण हे आचरण राजनीतीलाही अमान्य होते. म्हणून धर्मबाह्य आचरण करणाऱ्या राजाचा विनाश घडवून आणणे धर्मकृत्यच मानले जात होते. बलिष्ठ राजांच्या विनाशासाठी ऋषींची तपश्चर्या होत होती. या तपश्चर्येतून राजाच्या विनाशासाठी विनाशकारी शक्ति व दिव्यास्त्र संपादन केले जात होते. अर्थात धर्म राजासाठी दंडनीती वापरीत असे. राजा लोकासाठी धर्ममान्य दंडनीती उपयोगात आणीत असे. अशा तऱ्हेने दंडनीती धर्म राजाच्या आधीन होती. लोकसमाज धर्म आणि राजाच्या आधीन होता. आज याच्या जुन्या स्वरूपात बदल झालेला दिसतो. पण नव्या स्वरूपात देखील दंडनीतीचे महत्त्व कायमच आहे. आणि दंडनीतीचा उपयोग करण्याचे देखील थांबलेले नाही.

(४)

मानवी समाजाला शांततामय सहअस्तित्वाची नवी प्रगत अवस्था प्राप्त व्हावी अशी आकांक्षा मानवी चित्तात निर्माण झाली. पण सहअस्तित्वासाठी दंडनीती सहायक ठरत नाही. उपायकारक तर नाहीच नाही. उलट अपायकारकच ठरते. तेव्हा, दंडनीतीचे अस्तित्व मान्य करून सहअस्तित्वाची प्रगत अवस्था मनुष्यसमाजाला प्राप्त व्हावयाची नाही. सहअस्तित्वासाठी दंडनीतीचे अवमूल्यनच झाले पाहिजे. दंडनीतीला सहअस्तित्वाविषयी कधीच आस्था वाटली नाही. वाटणारही नाही. कारण अशी आस्था वाटणे दंडनीतीच्या स्वभावाला अनुसरून नाही. तेव्हा, सहअस्तित्व आणि दंडनीती एकत्र नांदणे कधीही शक्य नाही. दोहोंचे स्वभाव परस्पराहून भिन्न म्हणजे विरुद्ध दिशेचे आहेत.

(अ) दंडनीय माणसाचे अस्तित्व जगात नसावे हे दंडनीती सांगत आहे. किंवा अशा माणसाचे अस्तित्व राहिले तरी त्याची प्रतिष्ठा असू नये, दंडनीतीनुसार म्हणे तो अप्रतिष्ठितच राहिला पाहिजे ! यामुळे अशाच माणसाचे अस्तित्व मान्य होईल की जो दंडनीय नाही. पण दंडनीती ही स्वामित्वाची व बळाची नीती असल्यामुळे स्वामी आणि बलवान हेच फक्त दंडनीय नसतात. बाकीचे सेवक किंवा दास आणि बलहीन अंत्यज नेहमीच दंडनीय असतात. तेव्हा दास किंवा अंत्यजांचे अस्तित्व राहिले तरी स्वामी आणि बलवानाचे ते अंकितच राहतील. त्यांना स्वतःचे व्यक्तित्व असता कामा नये हे यात गृहीत धरले गेले आहे.

(ब) सहअस्तित्वाची जाणीव ही सर्वांची समान प्रतिष्ठा मानणारी जाणीव आहे. प्रत्येकाचे अस्तित्व हे प्रत्येकाचे व्यक्तित्व सिद्ध करण्यासाठीच असावे. हेच वास्तविक अस्तित्वाचे प्रयोजन होय. म्हणून स्वामित्व आणि पराक्रमाची प्रवृत्ति कोणाच्याही शोषणाची प्रवृत्ति म्हणून जगात शिल्लक राहू नये. यासाठी स्वामित्व आणि पराक्रम गुणवत्तेचे लक्षण मानले जाऊ नये. ते मानवी विकृतीचेच लक्षण मानले जावे. असे सहअस्तित्वाच्या जाणिवेत गृहीत आहे. सहअस्तित्वात क्षमाशील वृत्तीचा परिपोष होत राहील. कोणीही दंडनीय असणार नाही. चुका या नेहमी हीन चित्तामुळे घडतात. चुका न घडाव्यात म्हणून चित्तशुद्धीचाच उपाय करीत राहिले पाहिजे. अशी संधी सहअस्तित्वाच्या जाणिवेत प्रामुख्याने आहे. याचमुळे माणसाची व मनुष्यसमाजाची प्रगत अवस्था शक्य होईल. मनुष्य क्षमेस पात्र असावा. तो कोणत्याच कारणामुळे दंडनीय ठरू नये, माणूस दंडनीय ठरला तर माणसे नेहमीच हीनचित्त राहतील. दंडनीयता ही माणसाची हीनचित्त स्थिती कायम ठेवण्याची बळजबरी आहे. याचमुळे अंततोगत्वा माणसाचे अस्तित्व अमान्य केले जाते. हे सहअस्तित्वाच्या जाणिवेच्या अगदी विपरीत आहे.

(५)

सहजीवनातले मानवी अस्तित्व प्रतिष्ठेसह आहे. प्रतिष्ठेशिवाय नाही. म्हणून सहजीवनाची जाणीव मनुष्यप्रतिष्ठेची जाणीव मानली पाहिजे. पण समाजात सहजीवनाची मूल्ये प्रस्थापित व प्रतिष्ठित झाल्याशिवाय दंडहीन समाजव्यवस्था निर्माण व्हायची





अनुक्रमणिका

कशी ? म्हणून सहजीवनाची मूल्ये प्रस्थापित करण्याचा उपायच केला पाहिजे. तो करता आला तर सहजीवनाचा मार्ग सोपा होईल. त्यासाठी प्रथम दंडनीतीचे आधार तोडावे लागतील. मनुष्य दंडनीय असू नये म्हणजे दंडनीतीचे अस्तित्व असणार नाही हे समाजाला पटवावे लागेल. दंडनीय नसणे हे मनुष्यप्रतिष्ठेचे लक्षण आहे हे समाजाच्या गळी उतरावे लागेल. म्हणून राज्य वा दंडनीतीचा पुरस्कार करणाऱ्या कोणत्याही तत्त्वावर अवलंबून न राहण्याची मनुष्याची प्रवृत्ति व्हावी लागेल. म्हणजे कोणत्याही शासनव्यवस्थेच्या आधीन तो असता कामा नये. शासनव्यवस्था म्हटली की दंडनीतीचे अस्तित्व आलेच. तेव्हा शासनमुक्त सामाजिक जाणीव वाढीला लागली पाहिजे. कोणतेही शासन दंडमुक्त असणार नाही. म्हणून शासनाचा त्याग हाच दंडमुक्त होण्याचा खरखुरा उपाय ठरतो. अर्थात शासनमुक्त अवस्था ही खरी मानवाची प्रगत अवस्था होय.

(६)

मनुष्य दंडनीय नसावा म्हणजे तो 'स्वतंत्र' असावा. 'स्वतंत्र' म्हणजे कोणतेच तंत्र नव्हे. तर ती एक प्रवृत्ति आहे. तंत्र आणि प्रवृत्तीत फरक आहे. प्रवृत्ति स्वेच्छेनून निर्माण होते. तंत्र हे परिस्थितीच्या प्रभावात निपजलेले असते. अशा तंत्राचा अंगिकार म्हणजे 'स्वतंत्र' नव्हे 'स्वतंत्र' तेत अभिक्रम स्वतःकडे असतो. उपक्रमशीलता स्वतःची असते. कोणत्याही तंत्रात अभिक्रम किंवा उपक्रम स्वतःचा नसतो, इतरांचा असतो. स्वतःचा अभिक्रम जागृत करणे व स्वतः उपक्रमशील होणे म्हणजेच स्वतः चैतन्य म्हणून वावरणे, हे 'स्वतंत्र' तेत गृहीत आहे. तंत्रात हे गृहीत नाही कारण. ते 'रेडीमेड' असते. तयार माल असतो. म्हणून तो परप्रत्ययाचा एक परिणाम असतो.

(७)

स्वतंत्र माणूसच दंडनीय नसतो. म्हणून हाच दंडनीतीच्या अवमूल्यनाचा उपाय ठरतो. पण मनुष्यसमाजाला स्वतंत्रतेची जबाबदारी पेलता आली पाहिजे. ती पेलवली जात नाही म्हणून जगात दंडनीती, पराक्रम, युद्ध व शोषण टिकून आहेत. ही सर्व हिंसेचीच वेगवेगळी रूपे आहेत. या रूपांची, हिंसा हीच मुख्य प्रेरणा आहे. तेव्हा जगात दंडनीतीच्या, पराक्रमाच्या, युद्धाच्या व शोषणाच्या रूपांत वावरणारी हिंसा स्वातंत्र्याच्या प्रत्ययाअभावीच वावरते आहे हे सोलीव सत्य माणसाच्या जाणिवेतून निसटता कामा नये, म्हणून स्वातंत्र्याची जबाबदारी पेलण्याची क्षमता माणसात आली पाहिजे. याचमुळे तो खऱ्या अर्थाने प्रगत अवस्थेकडे जाईल व समाजाची प्रगत अवस्था सिद्ध होईल. याने शांततामय सहजीवनाच्या आकांक्षेची पूर्ति होईल.

अनुक्रमणिका





प्रा. ना. रा. दुंडगेकर

हॅमॉरशिआ (Hamartia)

ॲरिस्टॉटल हा टीकाशास्त्राचा जनक असे मानण्यात आले आहे. साहित्याच्या अनेक शाखांची चर्चा करणारा तो पहिला टीकाकर होय. त्याच्या तत्वानुसार शोकनाटचातील धीरोदात्त नायकाचा अधःपात अगर ऱ्हास हा हॅमॉरशिआमुळे होतो. यालाच ट्रॅजिक फ्लॉ (Tragic flaw) असेही म्हणतात. हॅमॉरशिआ या शब्दाद्वारे ॲरिस्टॉटलला नेमके काय सूचित करावयाचे होते ते निश्चितपणे सांगता येणे कठीण आहे. अनेक टीकाकारानी अनेक पद्धतीने त्याचे स्पष्टीकरण केलेले आढळून येते. ट्रॅजिडी या पुस्तकात डब्ल्यू एम्. डिक्सन म्हणतो :

" Whether it means a moral or intellectual error of heart or head, no one has yet discovered, an error arising out of a momentory or parmanent state of mind or character, or error to which responsibility attaches or does not attach itself an error which could or could not have been fore seen an error of ignorance or passion or miscalculation. "[1]

शोकनाटचाची सुरवात ही पाश्चिमात्य राष्ट्रात झाली व तिथेच त्या वाङमयीन प्रकाराचे भरघोस पीकही आले. आपल्या देशात या वाङमयप्रकाराची सुरवात अगदी अलीकडे झाली आहे. म्हणून हॅमॉरशिआचा नेमका अर्थ शोधण्यासाठी आपणास पाश्चिमात्य शोकनाटचावरच भर द्यावा लागतो. ग्रीस ही शोकनाटचाची जननी असून, तिथे शोकनाटचाची सुरवात ही धार्मिक विधीतून झाली. शोकनाटच जेव्हा धार्मिक विधीपासून वेगळे करण्यात आले नव्हते तेव्हा नायकाच्या नाशाचे कारण समजण्याची अगर शोधण्याची जरूरी नव्हती. धार्मिक विधीच्या कार्यक्रमात त्या त्या नायकाचा नाश अगर दुःखद अंत होणे जरूरीचे होते म्हणून त्याचा दुःखद शेवट दाखविलेला असे.

पुढे पुढे नाटकातील नायक अगर इतर व्यक्तींना हालअपेष्टा सोसाव्या लागतात त्या दैवगतीमुळे (because of fate or desting) अशी कल्पना करण्यात येऊ लागली एस्कीलसची (Aeschylus) शोकनाटच या दैवगतीवर अगर नियतीवर भर देतात. नायकाचा दुःखद अंत हा यामुळेच होत असतो.

परंतु ॲरिस्टॉटलने हॅमॉरशिआची केलेली व्याख्या ही दैवगतीमुळे घडून येणाऱ्या शोकनाटचाच्या पुढचे पाऊल होय. आपल्या 'पोएटिक्स'या विख्यात ग्रंथात त्याने ट्रॅजिक फ्लाची (Hamartia) सर्व प्रथम व मुलभूत स्वरूपाची चर्चा केली आहे. त्याच्या मते,

" There remains, then, the intermediate kind of personage, a man not pre-eminently virtuous and just, whose misfortune, however, is brought upon him not by vice and depravity but by some error of judgment "[2]

–ॲरिस्टॉटलने हॅमॉरशिआची केलेली ही व्याख्या उमदेपणा (nobility) व चुकीकडे झुकता कल (proneness to error) ही दोन तत्वे संमीलनाशिवाय (without reconciliation) एकत्र

1 W. M. Dixon : Tragedy (1929) page, 132

2. Aristotle and the Art of Poetry : translated by Ingram, Bywater, page 50.





आणते. अशा प्रकारे ही व्याख्या विरोधाभास दर्शविते.

ॲरिस्टॉटल नंतरचे टीकाकार हा विरोधाभास काढून टाकून ॲरिस्टॉटलचा समतोल नाहीसा करण्याकडे झुकतात. वाङमय म्हणजे शिकवण या संमतशील वाङ्मयीन सिद्धांतात (classical theory of paideia) टीकाकार नैतिक दोषावर जास्त भर देतात (moral implication of tragic flaw) ट्रॅजिक फ्लॉ हा नायकाचा दुर्गुण बनतो व नायकाचा दुःखद शेवट हा दुर्गुणाचा बळी ठरतो. तर्कशुद्धतेचा निकोपपणा असूनही हेलेनिस्टिक आणि रोमन कालाच्या उत्तरार्धात शोकनाटचाला हे सर्व बाधक ठरले, शोकनाटचातील नायकाच्या दुर्गुणावर जितका अधिक अधिक भर देण्यात आला तितका तितका त्याचा उमदेपणा कमी कमी होत गेला, व शोकनाटचाला उतरती कळा लागली. ज्याला अस्सल म्हणता येईल, असे एकही शोकनाटच या कालात आपल्याला दिसत नाही. सिनेकांच्या नाटकातील नायक स्वतःच्या अंताला इतका जबाबदार असतो की वाचकाच्या मनात तो थोडीही दया किंवा सहानुभूती निर्माण करीत नाही. ज्याप्रमाणे गुन्हेगाराला झालेली शिक्षा एखाद्या वर्तमानपत्रात वाचून आपण थोडीही सहानुभूती व्यक्त करत नाही तद्वतच हा सर्व प्रकार घडतो.

ज्या वेळी आपण मध्ययुगीन कालाचा शोकनाटचाच्या संदर्भात विचार करू लागतो त्यावेळी आपल्याला घोर निराशा पत्करावी लागते. युसेंबीअस, इसिडॉर सरव्हिल या लेखकात जरी संयतशील सिद्धांताची चिन्हे सापडत असली तरी शोकनाटचाचा अंत या काळात झालेला दिसून येतो. मात्र त्याचे पुनरुज्जीवन ग्रीक काळाप्रमाणेच इथेही धार्मिक नाटचात आढळते. या काळातील शोकनाटचाचा सिद्धांत हा ग्रीककालीन दैववादासारखाच आहे. दैवी खेळामुळे एखाद्या असामान्य व्यक्तीचा उच्च पदापासून होणारा अधःपात अशी शोकांतिकेची व्याख्या केलेली आढळते. चॉसरच्या 'प्रोलॉग'मध्ये (prologue) त्याचा मंक म्हणतो :

Tragedy is to say a certain story,
As old books make us memory,
Of him that stood in great prosperity
And is a – fallen out of high degree
Into misery and endth wreecedly

सोळाव्या शतकात शोकनाटचाच्या सिद्धांतावर मानवतावाद (Humanism) व ख्रिश्चॅनिटी यांचे वर्चस्व दिसून येते. ही दोन तत्त्वे वाङमयातील नैतिक उद्देशावर भर देतात आणि शोकनाटचातील हा बोधवादी सिद्धांत अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत राहातो. मॅगी आणि व्हॉरची (Varchi) यासारखे टीकाकार ॲरिस्टॉटलच्या 'पोएटिक्स'चा अभ्यास त्या सिद्धांताचे आचरण करण्यासाठी करतात. टॅसो आणि कॉरनेल यांच्याही लेखनात 'ट्रॅजिक फ्लॉ'तील नैतिक सिद्धांत (moral theory of Tragic flaw) आहे. शेक्सपीअर आणि त्याचे समकालीन नाटककार या सिद्धांताचा वापर सर्वसामान्य पद्धतीने करण्याकडे वळतात. परंतु त्यांचा बोधवार सहज सुलभ मुळीच नाही. त्यांच्यामध्ये टीकाकारांना अज्ञात अशा अनेक गूढ व अयोग्य गोष्टीही (elements) आढळतात. वस्तुतः अनेक विद्वानांनी ॲरिस्टॉटल हा शेक्सपीअरला लागू करता येत नाही असाच निर्वाळा दिला आहे.

गॅरनीर, रॉसीन, कॉरनेल आणि ड्रॉयडन यांची निओक्लासिकल नाटच सृष्टी थोडचाफार जास्त प्रमाणात नीतीपर आहे. अठराव्या शतकात तर या गोष्टीवर जास्तीत जास्त भर देण्यात आला आहे. या काळात शोकनाटचाचा ऱ्हास झालेला असून त्याचे रूपांतर भपकेबाज नीतीत झाले आहे. या स्वरूपाचे उत्तम उदाहरण म्हणजे ॲडिसनचे 'कॅटो' हे नीरस नाटक होय. लिलोच्या अगदी टाकावू अशा 'लंडन मर्चंट' विषयीही आपणास असेच म्हणता येईल.

'रोमॅन्टिक युगांच्या प्रवेशद्वारात पाय ठेवताच अनेक लेखक नीओक्लासिकल वैचारिक वादाच्या (rationalism) विरुद्ध बंड करून उठलेले आढळतात. कॉरनेल, युरिपिडीस हे दुर्लक्षिले जाऊन शेक्सपीअर आणि एक्सीलस यांच्या खऱ्या कौतुकाला या काळात सुरवात होते. येथे पौराणिक कथांच्या आधारे शोकनाटच निर्मितीचे नमूद करण्याजोगे





प्रयत्न केले गेले आहेत. अशाच प्रयत्नांना आलेले मोहक फळ म्हणजे गॅटेचे 'फॉडस्ट' हे शोकनाट्य. या कलाकृतीमध्ये ट्रॅजिक फ्लॉच्या कल्पनांचा उपयोग काही प्रमाणात ॲरिस्टॉटलच्या पद्धतीने, उमदेपणा व चूक, कल्पितकथा व बोधवार यांच्यातील समतोल राखून केलेला आहे. ह्युगो, शेली आणि ब्राउनिंग यासारखे फ्रेंच व इंग्लिश रोमॅन्टिसिस्ट जर्मन लेखकांनी ज्या दिशेने प्रयत्न केले त्याच दिशेने प्रयत्न करतात. परंतु या क्षेत्रात ते यशस्वी झाले नाहीत.

इब्सेन, स्ट्रिनबेग (strindberg) यासारखे आधुनिक नाटककार रोमॅन्टिसिस्ट प्रयोग ट्रॅजिक फ्लॉचे साधे, सोपे व नैतिक स्पष्टीकरण देण्याचे टाळतात. कांही वेळा विशेषतः येट्स व सिंग (Synge) हे नाटककार ॲरिस्टॉटलच्या पलीकडे शोकांतिकेच्या पौराणिक मूळापर्यंत जाऊन पोहोचतात. (mythic roots of tragedy)

ॲरिस्टॉटलच्या तत्त्वानुसार शोकनाट्यातील नायक हा कीर्तीच्या यशोमंदिरावर तळपत असणारा असा असून तो सर्वसामान्य माणसापेक्षा वरच्या दर्जाचा असतो; मात्र तो सर्वगुणसंपन्नतेचा पुतळा नसतो आणि खलनायक ठरू शकेल असाही नसतो (He is neither a perfectly virtuous man nor a confirmed villain) आपल्या नाशाला तो स्वतःच जबाबदार असतो आणि त्याच्या कृतीचे पडसाद हेच त्याच्या नाशाचे कारण. इसापने इसापनीतीत सांगितलेल्या गरुडपक्षाच्या गोष्टीचे उदाहरण घेऊन डिक्सनने शोकनाट्यातील नायकाची ही अवस्था स्पष्ट केली आहे. तीव्र बाण लागल्यामुळे एक गरुड जबरदस्त जखमी झाला; या बाणाच्या पाठीमागच्या बाजूला पिसे लावली होती ती या गरुडाचीच होती. आणि याच गोष्टीच दुःख त्याला स्वतःच्या मरणाहूनही अधिक तीव्र भासले. अशारीतीने तो गरुड स्वतःच स्वतःच्या नाशाला कारणीभूत झाला. शोकनाट्यातील नायकाची हीच गत असते.

आधुनिक काळात मात्र ॲरिस्टॉटलच्या शोकनाट्यातील नायकाच्या सिद्धांताबाबत बरेच मतभेद आहेत. तसेच त्याचा 'ट्रॅजिक फ्लॉ' सिद्धांतही अनेक शोकनाट्यांना लागू पडत नाही. शोकनाट्याच्या क्षेत्रातून त्याने केलेल्या सद्गुणी व दुर्गुणी व्यक्तींच्या (Virtuous and Villainous persons) हकालपट्टीचे अनेक उदाहरणांच्या साह्याने खंडण करता येते. ग्रीक काळामध्ये ॲन्टीगनीसारखी अशी काही शोकनाट्ये आहेत की, ज्यामध्ये मुख्य पात्र हे दोष–विरहित आहे.

"What law of Heaven" Antigone asks, "have I transgressed? why helpless one, should I look to the God any more, what all should I invoke when by piety I have earned the name of impious?"[3]

ॲन्टीगनी हे नाटक हेगेलच्या तत्त्वानुसार दोन सारख्याच महत्वाच्या व दोन सारख्याच उदात्त प्रेरणांतील–मृत बंधूविषयीचे कर्तव्य आणि राज्याचे कायदा पालन–संघर्ष आहे. या दोन दुःखातील संघर्ष नायिकेच्या दुःखाला व नाशाला कारणीभूत ठरतो.

ॲरिस्टॉटलच्या शोकनाट्य सिद्धांताचे प्रमुख उदाहरण म्हणून मानण्यात आलेल्या 'ओडिपस राजा' या कलाकृतीचेही अशाप्रकारे विश्लेषण करता येईल की, नायक हा सद्गुणी व दोषविरहित आहे. पित्याचा वध व मातेशी असलेले त्याचे अनैतिक संबंध हे सर्व त्याला अज्ञात होते; त्यांच्याशी असलेले मुलाचे नाते त्याला मुळीच माहीत नव्हते. आणि म्हणून तो क्रूर व लहरी नियतीचा बळी ठरतो. यास्तव अस्सल शोकनाट्यात दोषविरहीत व्यक्तींचा नायक म्हणून समावेश होऊ शकतो, असे म्हटल्यास ते चुकीचे ठरणार नाही. ॲरिस्टॉटलने शोकनाट्याची कक्षा संकुचित केली आहे. डिक्सन म्हणतो :

" He knows, but he does not tell us, that these are othar roads to

---

3. Complete Greek drama, Volume one : Antigone, 448.

tragedy than the follies and frailties of man that blameless persons are found among the sufferers. He prefers. apparently that the truth should not be made too public. Yet of all truths this is the most tragical, or if not what is it ? How wide, then is the province of tragedy and how narrow the region he surveys. "[४]

ट्रॅजिक फ्लॉ म्हणजे वैचारिक चक की, नैतिक प्रमाद हे समजणे कठीण आहे. ॲरिस्टॉटल स्वतःचे मत स्पष्ट रीतीने मांडण्यात यशस्वी झालेला नाही. निवाड्याची सचोटी लावता शोकनाटचातील नायकाची त्याची कल्पना समाधानकारक वाटत नाही. गॅटेच्या मते प्रत्येक गोष्टीचा कोणता ना कोणता परिणाम घडतोच परंतु जी गोष्ट बिनचूक आहे व दूरदर्शीपणे केलेली आहे तिचा शेवट चांगला होईलच असे नाही. वाईट गोष्टीच्या बाबतीतही आपणास हेच म्हणता येईल. आपली सर्व दुःखे ही आपल्या प्रमादातून निर्माण होतात असे नाही. उलटपक्षी विशुद्ध आणि ध्येयनिष्ठ व्यक्तींचा त्यांच्या पवित्रतेमुळे व सत्यनिष्ठेमुळेच द्वेष केला जातो. एवढेच नव्हे तर मानवजातीच्या सेवेचे बक्षीस म्हणूनच की काय त्यांचा बळीही घेण्यात येतो. त्यांच्या उमदेपणामुळे व दूरदर्शीपणामुळेच त्यांना कारागृहाचा रस्ता दाखविण्यात येतो, त्यांचा अनन्वित छळ करण्यात येतो, प्रसंगी त्यांचा शिरच्छेदही करण्यात येतो.

डिक्सनने म्हटल्याप्रमाणे हॅमॉरशिआ या शब्दाचा मूळ ग्रीक अर्थ चुकीचे लक्ष्य (missing of a mark), निवडीतील काहीशी चूक (some error of judgment), अदूरदर्शीपणे निवडलेला मार्ग (a wrong step blindly taken) असा होतो. त्या शब्दाद्वारे गंभीर स्वरूपाचा दोष सूचित केलेला नाही. आपण आपले लक्ष केवळ शेक्सपिअरच्या शोकनाटचावर केंद्रित केले तरीसुद्धा हॅमॉरशिआत झालेला फेरफार व विस्तारही दिसून येतो. तारुण्यातील रोमिओचा आवेग, लीअरचा दुराग्रही अहंकार अशा स्वरूपाच्या मानवी दोषांचा अंतर्भाव शेक्सपिअरने केला आहे की, त्या त्या व्यक्तींचा नाश एका विशिष्ट परिस्थितीत होतो.

एलिएटच्या 'Murder in the Cathedral' व शॉच्या 'Saint Joan' सारख्या धार्मिक शोकनाटचाच्या शक्यतेमुळे ॲरिस्टॉटलच्या शोकनाटचातील नायकाच्या सिद्धांताची कक्षा रुंदावली आहे. त्याच्या मते सत् पुरुषाची (saint) व हुतात्म्याची (Martyr) शोकांतिका आपल्या मनात ट्रॅजिक भावना निर्माण करीत नाही. उलटपक्षी तिटकारा उत्पन्न करते. परंतु आधुनिक कालात शोशिकपणांच्या (sufferings) कल्पनात बदल झाला आहे. ही सोशिकपणाची नवी कल्पना थॉमस-अ-बेकेटने एलिएटच्या 'Murder in the Cathedral' या शोकनाटचात व्यक्त केली आहे :

"We are not here to triumph by fighting, by stratagem
or by resistance,
Not to faght with beasts as men.
We have fought.
the best
And have Conquered. We have only to conquer. Now, by suffering "[५]

आधुनिक सामाजिक शोकनाटचातून नायकातील हॅमॉरशिआ काढून टाकण्यात आलेला आहे व नायक हा परिस्थितीचा अगर कठोर सामाजिक दडपणाचा बळी ठरतो; त्याच्या पंजात तो सापडलेला असतो आणि त्याच्यातून सुटण्याची निरर्थक धडपड करतो.

4. W. M. Dixon : Tragedy (1929) page– 135.

5. T. S. Eliot :– Murder in the Cathedral (an educational edition Page, 79




शोकनाटचातील धीरोदात्त नायकाचा परमोच्च बिंदूपासून होणारा ऱ्हास व त्याचा भीषण अंत हा दुःखाची वा सोशिकपणाची तीव्रता वाढविण्यासाठी आहे, ही कल्पना आता व्यवहारात जुनी ठरली आहे. जन्माने आणि दर्जाने अतिउच्च व उमेद असणाऱ्या समाजाच्या प्रतिनिधीचा दुःखद शेवट होताच त्याचे दूरगामी होणारे परिणाम, त्यांच्या संपूर्ण समाजावर होणाऱ्या प्रतिक्रियाचा काळ आता उरला नाही. त्यापुढील काळात राजेरजवाडे व राजपुत्र हेच शोकनाटचातील धीरोदात्त नायकासाठी योग्य असे समजण्यात आले. आणि त्यांचा अधःपात हा मानवी भपकेबाजीतील व्यर्थता व भौतिक वैभवातील फोलपणा दर्शवितो असे समजण्यात येत होते. परंतु लोकशाहीची तत्त्वे हळूहळू रुजू लागली आणि राजेरजवाडचाकडून सर्वसामान्य माणसाकडे साहित्यिकांचा कल झुकू लागला. ललित कृतीतील सर्वसामान्य माणूसच आता प्रेक्षकाची सहानुभूती मिळवू शकतो कारण तो त्याला अधिक जवळचा वाटतो.

अशा रीतीने ॲरिस्टॉटलची शोकनाटचातील नायकाची कल्पना तोकडी वाटते. आता धार्मिक, सामाजिक शोकनाटचे लिहिली गेली आहेत; आणि संतलोक व सर्वसामान्य माणूसही शोकनाटचाचा नायक होऊ शकतो. शिवाय काही शोकनाटचे मानसशास्त्रीय दृष्टिकोनातून लिहिली गेली आहेत. ही शोकनाटचे घडतात ती कॉन्शस व अनकॉन्शस यातील संघर्षामुळे. थोडक्यात ॲरिस्टॉटलची हॅमॉरशिआची व्याख्या सर्वस्पर्शी नाही.





प्रा. शं. हि. केळशीकर

नव्या तार्किक निर्णयपद्धती (उत्तरार्ध)

प्राकृत आकृती आणि बूलप्रणीत प्रसारणे

पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती :

पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती ही संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीप्रमाणे युक्तिवादांची तपासणी करण्याच्या कामी उपयोगी पडते. या दोन आकृतींमधला फरक आपण यापूर्वी पाहिलेलाच आहे. सं. कं. प्रा. आकृतीमधले चलपूर्ण कंस एकमेकांशी संयोगवाची चिन्हांनी जोडलेले असतात तर प. कं. प्रा. आकृतीमध्ये ते पर्यायवाची चिन्हांनी जोडलेले असतात. तसेच सं. कं. प्रा. आकृतीमध्ये प्रत्येक कंसामधले साधे अथवा खंडित असे चल एकमेकांशी पर्यायवाची चिन्हांनी जोडलेले असतात तर प. कं. प्रा. आकृतीत ते संयोगवाची चिन्हांनी जोडलेले असतात. सारांश, एका आकृतीत पर्यायवाची चलमालांचा संयोग असतो तर दुसऱ्या आकृतीत संयोगवाची चलमालांचे पर्याय असतात.

या दोन आकृतींमधला महत्त्वाचा फरक असा की, सं. कं. प्रा. आकृतीमध्ये (प ∨ ∼प) अशासारखी पुनरुक्त पदावली प्रकट होते तर प. कं. प्रा. आकृतीमध्ये (प. ∼प) अशासारखी आत्मव्याघाती पदावली प्रकट होते. सं. कं. प्रा. आकृतीमध्ये येणारी (प ∨ ∼प), (फ ∨ ∼फ), (प ∨ ∼प ∨ फ ∨ ∼ब...) अशासारखी पदावली ही केव्हाही सत्य अथवा पुनरुक्त असते; त्याचप्रमाणे प. कं. प्रा. आकृतीमध्ये येणारी (प • ∼प), (फ • ∼फ), (प • ∼प • फ • ∼ब ...) अशासारखी पदावली ही नित्य आत्मव्याघाती असते. साहजिकच, पुनरुक्ती उजेडात आणण्यासाठी सं. कं. प्रा. आकृतीचा उपयोग करता येतो तर आत्मव्याघात उजेडात आणण्यासाठी प. कं. प्रा. आकृतीचा उपयोग करता येतो.

प. कं. प्रा. आकृती ही आत्मव्याघातनिर्देशक असल्याकारणाने या आकृतीचे तंत्र सं. कं. प्रा. आकृतीच्या तंत्राहून थोडेसे निराळे आहे. सं. कं. प्रा. आकृतीत आपण दिलेली युक्तिवादव्यंजक पदावली जशीच्या तशी पक्ष म्हणून स्वीकारतो आणि सरळ तिचे प्राकृत आकृतीमध्ये रूपांतर करतो. परंतु प. कं. प्रा. आकृतीच्या पद्धतीत युक्तिवादव्यंजक पदावलीचे एकदम प्राकृत आकृतीत रूपांतर करावयाचे नसते; तर प्रथम त्या युक्तिवाद-व्यंजक पदावलीचा नकार अथवा खंडन करावयाचे असते. दिलेल्या युक्तिवादाच्या पक्षास प्रतिपक्ष तयार करावयाचा असतो. आणि मग त्या प्रतिपक्षरूप पदावलीचे प्राकृत आकृतीमध्ये रूपांतर करावयाचे असते. जर त्या खंडित प्रतिपक्षरूप पदावलीची प. कं. प्रा. आकृती आत्मव्याघाती निघाली तर ती प्रतिपक्षरूप खंडित पदावली आत्मव्याघाती आहे असे सिद्ध होते. आणि ज्याअर्थी खंडित पदावली आत्मव्याघाती आहे त्याअर्थी आधीची अखंडित युक्तिवादव्यंजक पदावली ही पुनरुक्ती असली पाहिजे असे सिद्ध होते. कारण पुनरुक्तीचेच खंडन हे आत्मव्याघाती ठरत असते. सारांश, ज्या पदावलीचे खंडित स्वरूप प. कं. प्रा. आकृतीमध्ये आत्मव्याघाती असल्याचे दिसून येत नाही ती मूळ अखंडित पदावली पुनरुक्ती नव्हे हे उघड आहे. खंडित स्वरूप आत्मव्याघाती, म्हणून मूळ पदावली पुनरुक्त, आणि खंडित स्वरूप आत्मव्याघाती नव्हे, म्हणून मूळ पदावली पुनरुक्ती नव्हे असा हिशेब या तंत्रात करावयाचा असतो.

आता या प. कं. प्रा. आकृतीच्या तंत्रानुसार, लेखारंभी दिलेल्या सहा युक्तिवादांचे परीक्षण कसे करावयाचे आणि त्यातले उचित युक्तिवाद कोणते व अनुचित युक्तिवाद कोणते ते कसे ठरवावयाचे याचे दिग्दर्शन करू :



अनुक्रमणिका



युक्तिवाद (१)

{ (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ (पक्ष)

∼ [{ (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ]

(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼ [∼ { (∼प ∨ फ) • प } ∨ फ]

(⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) • प } • ∼फ]

(डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) • प } • ∼फ

(द्विरुक्त नकार)

{ प • (∼प ∨ फ) } • ∼फ

(क्रमबदल)

{ (प • ∼प) ∨ (प • फ) } • ∼फ

(वितरण)

∼फ • { (प • ∼प) ∨ (प • फ) }

(क्रमबदल)

(∼फ • प • ∼प) ∨ (∼फ • प • फ)

(वितरण)

(प • ∼प • ∼फ) ∨ (प • फ • ∼फ)

(अकारविल्हे)

या शेवटच्या टप्प्यावरील पदावलीत आत्मव्याघात आहे. पहिल्या कंसात (प • ∼प) आणि दुसऱ्या कंसात (फ • ∼फ) अशी आत्मव्याघाती चलावली आहे. त्याअर्थी प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली ∼ [{ (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ] ही खंडित पदावली आत्मव्याघाती आहे हे उघड आहे. खंडित पदावली आत्मव्याघाती असल्याकारणाने आरंभीची अखंडित पक्ष म्हणून स्वीकारलेली { (प ⊃ फ) प } ⊃ फ ही पदावली पुनरुक्ती असून तिच्यात व्यक्त झालेला मूर्त युक्तिवाद उचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (२) :

{ (प ⊃ फ) • ∼फ } ⊃ ∼प (पक्ष)

∼ [{ (प ⊃ फ) • ∼फ } ⊃ ∼प]

(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼ [∼ { (∼प ∨ फ) • ∼फ } ∨ ∼प]

(⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) • ∼फ } • ∼ ∼प]

(डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) • ∼फ } • प

(द्विरुक्त नकार)

{ ∼फ • (∼प ∨ फ) } • प

(क्रमबदल)

{ (∼फ • ∼प) ∨ (∼फ • फ) } • प

(वितरण)

प • { (∼फ • ∼प) ∨ (∼फ • फ) }

(क्रमबदल)

(प • ∼फ • ∼प) ∨ (प • ∼फ • फ)

(वितरण)

(प • ∼प • ∼फ) ∨ (प • फ • ∼फ)

(अकारविल्हे)

शेवटच्या टप्प्यावरील प्राकृत आकृती ही आत्मव्याघाती आहे कारण तिच्या दोन्ही कंसांत आत्मव्याघाती चल आहेत. त्यावरून प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती आहे हे स्पष्ट होते आणि त्याच सोबत मूळची पक्ष म्हणून मांडलेली पदावली ही पुनरुक्तरूप असून तिच्या स्वरूपात मांडलेला मूर्त युक्तिवाद हा तर्कदृष्ट्या उचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (३)

{ (प ⊃ फ) • ∼प } ⊃ ∼फ (पक्ष)

∼ [{ (प ⊃ फ) • ∼प } ⊃ ∼फ]

(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼ [∼ { (∼प ∨ फ) • ∼प } ∨ ∼फ]

(⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) • ∼प } • ∼ ∼फ]

(डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) • ∼प } • फ

(द्विरुक्त नकार)

{ ∼प • (∼प ∨ फ) } • फ

(क्रमबदल)

{ (∼प • ∼प) ∨ (∼प • फ) } • फ

(वितरण)

फ • { (∼प • ∼प) ∨ (∼प • फ) }

(क्रमबदल)

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

(फ· ~प · ~प) ∨ (फ· ~प·फ)
(वितरण)

(~प · ~प· फ) ∨ (~प· फ ·फ)
(अकारविल्हे)

(~प · फ) ∨ (~प · फ)
(पुनरुक्ती)

(~प · फ) (पुनरुक्ती)

शेवटच्या टप्प्यावरील प्राकृत आकृतीत आत्मव्याघात दिसून येत नाही. त्याअर्थी प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेल्या पदावलीत आत्मव्याघात नाही. आणि म्हणून पक्ष म्हणून मांडलेली प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती नव्हे हे उघड होते. त्याचप्रमाणे त्या प्रथम पदावलीत व्यक्त होणारा मूर्त युक्तिवाद उचित नव्हे हे सिद्ध होते.

आधीच्या परिच्छेदात सं. कं. प्रा. आकृतीचा अभ्यास करताना, आपण तिचा "ऱ्हासित" प्रकार पाहिला. जेव्हा सं. कं. प्रा. आकृतीमध्ये संयोगवाची चिन्हांनी जोडलेले दोन किंवा अधिक कंस नसतात : केवळ एकच एक पर्यायी चलांनी भरलेला कंस असतो तेव्हाच्या आकृतीला "ऱ्हासित" आकृती म्हणतात. तसाच प्रकार येथे प. कं. प्रा. आकृती-मध्येही दृष्टोत्पत्तीस येतो. वरील युक्तिवादामध्ये शेवटच्या टप्प्यावर जी प. कं. प्रा. आकृती प्रकट होते तिच्यामध्ये फक्त एकच कंस दृग्गोचर होतो. ही एककंसमय पदावली म्हणजे उघडच प. कं. प्रा. आकृतीचे 'ऱ्हासित' रूप होय. या ऱ्हासित रूपात पर्यायी कंस जरी दिसत नसले तरी प. कं. प्रा. आकृतीची इतर लक्षणे दिसून येतात. शिवाय या ऱ्हासित रूपातही, परीक्षणार्थ घेतलेल्या पदावलीचा प्रतिपक्ष हा आत्मव्याघात आहे किंवा नाही याचा निर्णय घेता येतो आणि त्यावरून मूळचा मूर्त युक्तिवाद उचित आहे किंवा नाही हे ठरविता येते.

युक्तिवाद (४)

{ (प ⊃ फ) · फ } ⊃ प (पक्ष)

~[{ (प ⊃फ) · फ } ⊃ प]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

~[~{ (~प ∨ फ)·फ } ∨ प]
(⊃ ची व्याख्या)

[~ ~{ (~प ∨ फ) · फ } · ~प]
(डी मॉर्गन)

{ (~प ∨ फ) · फ } · ~प
(द्विरुक्त नकार)

{ फ · (~प ∨ फ) } · ~प
(क्रमबदल)

{ (फ · ~प) ∨ (फ · फ) } · ~प
(वितरण)

~प · { (फ · ~प) ∨ (फ · फ) }
(क्रमबदल)

(~प फ · ~प) ∨ (~प · फ · फ)
(वितरण)

(~प · ~प · फ) ∨ (~प ·फ ·फ)
(अकारविल्हे)

(~प · फ) ∨ (~प · फ) (पुनरुक्ती)

(~प फ) (पुनरुक्ती)

–शेवटच्या टप्प्यावरील प्राकृत आकृतीत आत्म-व्याघात दिसून येत नाही. त्या अर्थी प्रतिपक्ष पदावली ही आत्मव्याघात नाही आणि म्हणून पक्ष-पदावली ही पुनरुक्ती नाही हे सिद्ध होते. अर्थात पक्ष–पदावलीत मांडलेला मूर्त युक्तिवाद उचित नाही हेही सिद्ध होते.

युक्तिवाद (५)

{ (प ~ फ) · ~प } ⊃ फ (पक्ष)

~[{ (प ∨ फ) · ~प } ⊃ फ]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

~[~{ (प ∨ फ) · ~प } ∨ फ]
(⊃ ची व्याख्या)

[~ ~{ (प ∨ फ) · ~प } · ~फ]
(डी मार्गन)

{ (प ∨ फ) · ~प } · ~फ
(द्विरुक्त नकार)

{ ~प · (प ∨ फ) } · ~फ (क्रमबदल)

{ (~प · प) ∨ (~प · फ) } · ~फ
(वितरण)

~फ · { (~प प) ∨ (~प · फ) }
(क्रमबदल)





(∼फ • ∼प • प) ∨ (∼फ • ∼प • फ)
(वितरण)

(प • ∼प • ∼फ) ∨ (∼प • फ • ∼फ)
(अकारविल्हे)

–शेवटच्या टप्प्यावर प. कं. प्रा. आकृती दिसून येते आणि तिच्यात आत्मव्याघात आहे. त्यावरून प्रतिपक्ष–पदावलीत आत्मव्याघात असून, पक्ष-पदावली ही पुनरुक्ती असली पाहिजे आणि तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद तर्कदृष्टचा उचित असला पाहिजे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (६)

{ (प ∨ फ) • प } ⊃ ∼फ (पक्ष)

∼[{ (प ∨ फ) • प } ⊃ ∼फ]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (प ∨ फ) • प } ∨ ∼फ]
(⊃ ची व्याख्या)

[∼∼{ (प ∨ फ) • प } • ∼∼फ]
(डी मार्गन)

{ (प ∨ फ) • प } • फ (द्विरुक्त नकार)

{ प • (प ∨ फ) } • फ (क्रमबदल)

{ (प • प) ∨ (प • फ) } • फ (वितरण)

फ • { (प • प) ∨ (प • फ) } (क्रमबदल)

(फ • प • प) ∨ (फ • प • फ) (वितरण)

(प • प • फ) ∨ (प • फ • फ) (अकारविल्हे)

(प • फ) ∨ (प • फ) (पुनरुक्ती)

(प • फ) (पुनरुक्ती)

शेवटच्या टप्प्यावरील प. कं. प्रा. आकृती ही र्‍हासित स्वरूप असून, शिवाय तिच्यात आत्मव्याघात दिसून येत नाही. प्राकृत आकृतीत आत्मव्याघात नाही त्याअर्थी प्रतिपक्षपदावलीत आत्मव्याघात नाही आणि म्हणून पक्ष-पदावली ही पुनरुक्ती नाही हे सिद्ध होते. म्हणजेच मूळचा मूर्त युक्तिवाद हा उचित नाही हे उघड आहे.

अशाप्रकारे प. कं. प्रा. आकृतीच्या पद्धतीने मूर्त युक्तिवादांची तपासणी करता येते आणि ते उचित आहेत की अनुचित आहेत याविषयी निर्णय घेता येतो.

बूलप्रणीत प्रसारणे :

युक्तिवादांचे परीक्षण करण्यासाठी आणखी एक पद्धती आधुनिक प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रात सांगितलेली आहे तिला "बूलप्रणीत प्रसारणां" ची पद्धती म्हणतात. ही पद्धती प्राकृत आकृतींच्या पद्धतीशी संलग्न असून तपशीलात त्या पद्धतीहून थोडी निराळी आहे.

बूलप्रणीत प्रसारणे ही दोन प्रकारची आहेत : (१) पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे आणि (२) संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे. पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे ही प. कं. प्रा. आकृतींमध्ये असतात तर संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे ही सं. कं. प्रा. आकृतींमध्ये असतात. तसेच, पर्यायी कंसांच्या बूलप्रणीत प्रसारणांच्या मदतीने आपणांस पुनरुक्तींचा छडा लावता येतो तर संयुक्त कंसांच्या बूलप्रणीत प्रसारणांच्या मदतीने आपणास आत्मव्याघाती पदावली टिपता येतात.

ही प्रसारणे मुख्यत्वेकरून पुढील दोन तत्त्वांवर आधारलेली आहेत : १) पुनरुक्तींचा संयोग हा नित्य पुनरुक्तीप्रदच असतो. २) आत्मव्याघातांचे पर्याय हे परिणामी आत्मव्याघातीच ठरतात.

उदाहरणार्थ, पहिल्या तत्त्वाप्रमाणे आपण (प ∨ ∼प) आणि (फ ∨ ∼फ) या दोन पुनरुक्तींचा संयोग करू :

(प ∨ ∼प) • (फ ∨ ∼फ) (पक्ष)

{ (प ∨ ∼प) • फ } ∨ { (प ∨ ∼प) • ∼फ } (वितरण)

{ फ • (प ∨ ∼प) } ∨ { ∼फ • (प ∨ ∼प) } (क्रमबदल)

(फ • प) ∨ (फ • ∼प) ∨ (∼फ • प) ∨ (∼फ • ∼प) (वितरण)

(प • फ) ∨ (∼प • फ) ∨ (प • ∼फ) ∨ (∼प • ∼फ)
(अकारविल्हे)

–शेवटच्या टप्प्यावरील पदावली ही पर्यायी कंसांच्या प्राकृत आकृतीमध्ये आहे. शिवाय ती पुनरुक्ती-सूचक आहे : कारण तिच्या चार पर्यायी कंसांत प, फ या दोन विधानव्यंजक चलांची सर्व सत्यता-मूल्ये नमूद केलेली आहेत. जणू प आणि फ या दोन चलांच्या सत्यांचा पाढाच येथे एका ओळीत पर्यायी कंसांच्या स्वरूपात मांडलेला आहे. या चार पर्यायी कंसांपैकी जरी एक कंस सत्य असला तरी ही पर्यायी





कंसमालिका सत्य ठरते आणि ज्याअर्थी या चार कंसात प, फ या दोन चलांची सर्व सत्यता-मूल्ये नमूद केलेली आहेत त्याअर्थी या चारांपैकी निदान एक तरी कंस हा सत्य असलाच पाहिजे. सारांश, ही चार पर्यायी कंसांची पदावली कोणत्याही परिस्थितीत, म्हणजेच नित्य, सत्य ठरणारी अशी आहे. ती पुनरुक्तीदर्शक आहे. पक्ष म्हणून स्वीकारलेल्या पदावलीचे पुनरुक्तीत्व तिच्यात प्रतिबिंबित झालेले आहे.

यावरून, युक्तिवादव्यंजक पदावलींचे पुनरुक्तित्व ओळखण्यासाठी आपणास पुढील कसोटी तयार करता येते. ज्या द्विचली युक्तिवाद-व्यंजक पदावलीचे तार्किक विश्लेषण, रूपांतर वा प्रसारण चार पर्यायी कंसांत करता येते ती पदावली पुनरुक्ती असलीच पाहिजे. हा नियम दोन चल असलेल्या पदावलींना लागू पडतो. याच धर्तीवर ३ किंवा ४ चल असलेल्या पदावलींना लागू पडतील असे नियम रचता येतात. या संबंधातला सर्वसाधारण नियम असा आहे की, ज्या पदावलीत "न" चल आहेत, त्या पदावलीचे पर्यायी कंसांच्या प्राकृत आकृतीत रूपांतर केल्यास जर २^{न} पर्यायी कंस प्राप्त होत असतील तर ती पदावली पुनरुक्ती आहे असे समजावे.

पुनरुक्तीची ही कसोटी लागू करण्यासाठी अर्थातच आपणास दिलेल्या युक्तिवाद-व्यंजक पदावलीचे बूलप्रणीत प्रसारण करावे लागते. या कामी पुढील समरूपकाचा पुष्कळ उपयोग होतो :

प ≡ { प • (फ ∨ ∼ फ) }

या समरूपकाचा योग्य त्या ठिकाणी उपयोग केल्यास पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे प्राप्त करून घेता येतात आणि तदनुसार युक्तिवादांचे परीक्षण करता येते. उदाहरणार्थ (प ∨ ∼ प) या पदावलीचे पुढीलप्रमाणे बू. प्र. करता येते :

(प ∨ ∼ प) (पक्ष)
{ प • (फ ∨ ∼ फ) } ∨
{ ∼ प • (फ ∨ ∼ फ) } (प्रसारण)
{ (प • फ) ∨ (प • ∼ फ) } ∨
{ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) } (वितरण)

(प • फ) ∨ (प • ∼ फ) ∨ (∼ प • फ) ∨
(∼ प • ∼ फ) (प • कं. बू. प्र.)

– हे बूलप्रणीत प्रसारण उघडच पर्यायी कंसांच्या प्राकृत आकृतीत आहे. आणि त्याचे चार कंस पक्ष-पदावलीचे पुनरुक्तीत्व निर्देशित करतात.

पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे पुनरुक्ती दर्शवितात तर संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे आत्मव्याघात दर्शवितात. सं. कं. बू. प्र. ही, "आत्मव्याघातांचे पर्याय हे परिणामी आत्मव्याघातीच ठरतात" या तत्त्वावर आधारलेली आहेत. उदाहरणार्थ, पुढील आत्मव्याघाती पदावलींचा पर्याय पाहू :

(प • ∼ प) ∨ (फ • ∼ फ) (पक्ष)
{ (प • ∼ प) ∨ फ } • { (प • ∼ प) ∨ ∼ फ }
(वितरण)
{ फ ∨ (प • ∼ प) } • { ∼ फ ∨ (प • ∼ प) }
(क्रमबदल)
(फ ∨ प) • (फ ∨ ∼ प) • (∼ फ ∨ प)
• (∼ फ ∨ ∼ प) (वितरण)
(प ∨ फ) • (∼ प ∨ फ) • (प ∨ ∼ फ) •
(∼ प ∨ ∼ फ) (क्रमबदल)

शेवटच्या टप्प्यावरील पदावली ही संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीमध्ये आहे आणि ती आत्मव्याघात-दर्शक आहे; कारण तिचे चारही कंस परस्परांशी आत्मव्याघाती आहेत.

यावरून युक्तिवाद-व्यंजक पदावलींचा आत्मव्याघात ओळखण्यासाठी आपणास पुढील कसोटी तयार करता येते : ज्या द्विचली पदावलींचे रूपांतर वा प्रसारण चार संयुक्त कंसांत करता येते ती पदावली आत्मव्याघाती असलीच पाहिजे. हा नियम दोन चल असलेल्या पदावलींना लागू पडतो : तसेच तीन किंवा चार चल असलेल्या पदावलींना लागू पडतील असे नियम तयार करता येतात. या संबंधातला सर्वसाधारण नियम असा आहे की, ज्या पदावलीत "न" चल आहेत त्या पदावलीचे संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीत रूपांतर केल्यास जर २^{न} संयुक्त कंस प्राप्त होत असतील तर ती पदावली आत्मव्याघाती आहे असे समजावे.





आत्मव्याघाताची ही कसोटी लावण्यासाठी आपणास अर्थातच दिलेल्या युक्तिवादव्यंजक पदावलीचे सं. कं. बू. प्र. करावे लागते. या कामी पुढील समरूपक उपयोगी पडते :

प ≡ { प ∨ (फ • ∼ फ) }

या समरूपकाचा सुयोग्य उपयोग केल्यास संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे प्राप्त करून घेता येतात आणि तदनुसार युक्तिवादांचे परीक्षण करता येते. उदाहरणार्थ, (प • ∼ प) या पदावलीचे बूलप्रणीत प्रसारण पुढीलप्रमाणे करता येते :

(प • ∼ प) (पक्ष)

{ प ∨ (फ • ∼ फ) } • { ∼ प ∨ (फ • ∼ फ) } (प्रसारण)

{ (प ∨ फ) • (प ∨ ∼ फ) } • { (∼ प ∨ फ) • (∼ प ∨ ∼ फ) } (वितरण)

(प ∨ फ) • (प ∨ ∼ फ) • (∼ प ∨ फ) • (∼ प ∨ ∼ फ) (सं. कं. बू. प्र.)

हे बूलप्रणीत प्रसारण उघडच संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीत आहे : आणि त्याचे चार कंस पक्ष-पदावलीचा आत्मव्याघात निर्देशित करतात.

पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे :

पर्यायी कंसांच्या बूलप्रणीत प्रसारणांच्या मदतीने आपणास पुनरुक्ती शोधून काढता येतात आणि तदनुसार युक्तिवादांचे परीक्षण करता येते. या कामी पुढील नियम अथवा कसोटी लावावी लागते : ज्या पदावलीत " न " चल आहेत. त्या पदावलीचे पर्यायी कंसांच्या प्राकृत आकृतीत रूपांतर केल्यास जर $२^{न}$ पर्यायी कंस प्राप्त होत असतील तर ती पदावली पुनरुक्ती आहे असे समजावे. पुनरुक्तीची ही कसोटी लावण्यासाठी प्रथम दिलेल्या युक्तिवाद-व्यंजक पदावलीचे बूल-प्रणीत प्रसारण केले पाहिजे; आणि त्यासाठी पुढील समरूपकाचा उपयोग केला पाहिजे : प ≡ { प • (फ ∨ ∼ फ) }

या पद्धतीने आपण लेखारंभी दिलेल्या सहा युक्तिवादांचे परीक्षण करू :

युक्तिवाद (१)

{ (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ (पक्ष)

∼ { (∼ प ∨ फ) • प } ∨ फ (⊃ ची व्याख्या)

{ ∼ (∼ प ∨ फ) ∨ ∼ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)

{ (∼∼ प • ∼ फ) ∨ ∼ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)

{ (प • ∼ फ) ∨ ∼ प } ∨ फ (द्विरुक्त नकार)

(प • ∼ फ) ∨ (∼ प ∨ फ) (साहचर्य)

आता आपण (∼ प ∨ फ) या अधोरेखीत पदावलीचे बूलप्रणीत प्रसारण करू :

(प • ∼ फ) ∨ { [∼ प • (फ ∨ ∼ फ)] ∨ [फ • (प ∨ ∼ प)] } (बू. प्र.)

(प • ∼ फ) ∨ { (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) ∨ (फ • प) ∨ (फ • ∼ प) } (वितरण)

(प • फ) ∨ (प • ∼ फ) ∨ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) (क्रमबदल)

(प • फ) ∨ (प • ∼ फ) ∨ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) (पुनरुक्ती)

– अशाप्रकारे दिलेल्या युक्तिवादाच्या प्रतीकात्मक पदावलीचे बूलप्रणीत प्रसारण केल्यास चार कंस प्रस्थापित होतात. पदावलीमधल्या चलांची संख्या २ असून, प्रसारणातील कंसांची संख्या $२^{न} = २^{२} = ४$ आहे. यावरून, पक्ष म्हणून स्वीकारलेली पदावली ही एक पुनरुक्ती आहे आणि तिच्याद्वारे व्यक्त केलेला मूर्त युक्तिवाद उचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (२)

{ (प ⊃ फ) • ∼ फ } ⊃ ∼ प (पक्ष)

∼ { (∼ प ∨ फ) • ∼ फ } ∨ ∼ प (⊃ ची व्याख्या)

{ ∼ (∼ प ∨ फ) ∨ ∼∼ फ } ∨ ∼ प (डी मॉर्गन)

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

{ ∼ (∼प ∨ फ) ∨ फ } ∨ ∼प

(द्विरुक्त नकार)

{ (∼∼प · ∼फ) ∨ फ } ∨ ∼प

(डी मॉर्गन)

{ (प ∼फ) ∨ फ } ∨ ∼प

(द्विरुक्त नकार)

(प · ∼फ) ∨ (फ ∨ ∼प)

(साहचर्य)

– अधोरेखित पदावलीचे बूलप्रणीत प्रसारण करू :

(प · ∼फ) ∨ { [फ · (प ∨ ∼प)] ∨ [∼प · (फ ∨ ∼फ)] } (बू. प्र.)

(प ∼फ) ∨ { (फ · प) ∨ (फ · ∼प) ∨ (∼प · फ) ∨ (∼प · ∼फ) } (वितरण)

(प · ∼फ) ∨ (प · फ) ∨ (∼प फ) ∨ (∼प फ) ∨ (∼प ∼फ)

(क्रमबदल)

(प · फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (∼प · फ) ∨ (∼प · ∼फ)

(पुनरुक्ती)

या बूलप्रणीत प्रसारणात चार कंस प्रस्थापित होतात. पदावली मधल्या पदांची संख्या २ असून, प्रसारणातील कंसांची संख्या २ⁿ = २² = ४ आहे. यावरून, पक्ष म्हणून स्वीकारलेली पदावली ही पुनरुक्ती असून तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद तर्कोचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (३)

{ (प ⊃ फ) · ∼प } ⊃ ∼फ (पक्ष)

∼{ (∼प ∨ फ) ∼प } ∨ ∼फ

(⊃ ची व्याख्या)

{ ∼ (∼प ∨ फ) ∨ ∼∼प } ∨ ∼फ

(डी मार्गन)

{ (∼∼प · ∼फ) ∨ ∼∼प } ∨ ∼फ

(डी मार्गन)

{ (प · ∼फ) ∨ प } ∨ ∼फ

(द्विरुक्त नकार)

(प · ∼फ) ∨ (प ∨ ∼फ) (साहचर्य)

अधोरेखित पदावलीचे बू. प्र. करू :

(प · ∼फ) ∨ { [प · (फ ∨ ∼फ)] ∨ [∼फ · (प ∨ ∼प)] } (बू. प्र.)

(प · ∼फ) ∨ { (प · फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (∼फ · प) ∨ (∼फ · ∼प) }

(वितरण)

(प · ∼फ) ∨ (प · फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (∼प · ∼फ)

(अकारविल्हे)

(प · फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (∼प · ∼फ)

(पुनरुक्ती)

शेवटच्या टप्प्यावरील बू. प्र. मध्ये फक्त ३ कंस आहेत. पक्षरूप पदावलींमध्ये दोन मुख्य चल असूनही तिचे प्रसारण चार कंसांत झालेले नाही. यावरून ही पदावली पुनरुक्त नाही आणि तिच्यात ग्रथित केलेला युक्तिवाद उचित नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (४)

{ (प ⊃ फ) · फ } ⊃ प (पक्ष)

∼{ (∼प ∨ फ) · फ } ∨ प

(⊃ ची व्याख्या)

{ ∼ (∼प ∨ फ) ∨ ∼फ } ∨ प

(डी मार्गन)

{ (∼∼प · ∼फ) ∨ ∼फ } ∨ प

(डी मार्गन)

{ (प · ∼फ) ∨ ∼फ } ∨ प

(द्विरुक्त नकार)

(प · ∼फ) ∨ (∼फ ∨ प) (साहचर्य)

(प ∼फ) ∨ { [∼फ · (प ∨ ∼प)] ∨ [प · (फ ∨ ∼फ] } (बू. प्र.)

(प · ∼फ) ∨ { (∼फ · प) ∨ (∼फ · ∼प) ∨ (प · फ) ∨ (प · ∼फ) } (वितरण)

(प · ∼फ) ∨ { (प · फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (∼प · ∼फ) } (क्रमबदल)

(प · फ) ∨ (प · ∼फ) ∨ (∼प · ∼फ) (पुनरुक्ती)

अनुक्रमणिका

– शेवटच्या टप्प्यावरील पदावलीत फक्त तीनच कंस आहेत. पदावलीमध्ये दोन चल असल्याकारणाने जर तिच्या प्रसारणात $२^न = २^२ = ४$ कंस आले असते तर ती पदावली पुनरुक्त ठरली असती आणि तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद उचित ठरला असता. परंतु प्रत्यक्ष प्रसारणात फक्त तीनच कंस प्रकट झाल्याकारणाने ही पदावली पुनरुक्तीरूप नाही आणि तिच्यामधला युक्तिवाद उचित नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (५)

{ (प ∨ फ) • ∼प } ⊃ फ (पक्ष)

∼ { (प ∨ फ) • ∼ प } ∨ फ (⊃ ची व्याख्या)

{ ∼ (प ∨ फ) ∨ ∼ ∼ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)

{ (∼प • ∼ फ) ∨ ∼ ∼ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)

{ (∼प • ∼ फ) ∨ प } ∨ फ (द्विरुक्त नकार)

(∼प • ∼फ) ∨ (प ∨ फ) (साहचर्य)

(∼प • ∼फ) ∨ { [प • (फ ∨ ∼ फ)] ∨ [फ • (प ∨ ∼ प)] } (बू. प्र.)

(∼ प • ∼ फ) ∨ { (प • फ) ∨ (प • ∼फ) ∨ (फ • प) ∨ (फ • ∼प) } (वितरण)

(∼ प • ∼ फ) ∨ { (प • फ) ∨ (प • ∼फ) ∨ (प • फ) ∨ (∼प • फ) } (क्रमबदल)

(प • फ) ∨ (प • ∼ फ) ∨ (∼प • फ) ∨ (∼प • ∼फ) (पुनरुक्ती)

– येथे द्विचलात्मक पदावलीचे प्रसारण चार कंसात झाल्याकारणाने ती पुनरुक्तीरूप आहे आणि तिच्यात ग्रथित केलेला मूर्त युक्तिवाद उचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (६)

{ (प ∨ फ) • प } ⊃ फ (पक्ष)

∼ { (प ∨ फ) • प } ∨ फ (⊃ ची व्याख्या)

{ ∼ (प ∨ फ) ∨ ∼ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)

{ (∼ प • ∼ फ) ∨ ∼ प } ∨ फ (डी मॉर्गन)

(∼ प • ∼ फ) ∨ (∼ प ∨ फ) (साहचर्य)

(∼प • ∼फ) ∨ { [∼प • (फ ∨ ∼फ)] ∨ [फ • (प ∨ ∼ प)] } (बू. प्र.)

(∼ प • ∼ फ) ∨ { (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) ∨ (फ • प) ∨ (फ • ∼ प) } (वितरण)

(∼ प • ∼ फ) ∨ { (प • फ) ∨ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) } (क्रमबदल)

(प • फ) ∨ (∼ प • फ) ∨ (∼ प • ∼ फ) (पुनरुक्ती)

येथे द्विचलात्मक पदावलीचे प्रसारण चार कंसात झालेले नाही. त्याअर्थी ही पदावली पुनरुक्तीरूप नाही आणि तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद उचित नाही हे सिद्ध होते.

अशाप्रकारे पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत ही युक्तिवादांचे परीक्षण करण्याच्या कामी कशी उपयोगी पडतात ते आपण पाहिले. आता संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे या कामी कशी उपयोगी पडतात ते पाहू :

संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे :

संयुक्त कंसांच्या बूलप्रणीत प्रसारणांच्या मदतीने आपणास आत्मव्याघात शोधून काढता येतात आणि तदनुसार युक्तिवादांच्या उचितता–अनुचिततेसंबंधी निर्णय घेता येतो. या कामी पुढील नियम अथवा कसोटी लावावी लागते : ज्या पदावलीत "न" चल आहेत त्या पदावलीचे संयुक्त कंसांच्या प्राकृत आकृतीत रूपांतर केल्यास जर $२^न$ संयुक्त कंस प्राप्त होत असतील तर ती पदावली आत्मव्याघाती आहे

अनुक्रमणिका





असे समजावे. आत्मव्याघाताची ही कसोटी लावण्यापूर्वी प्रथम आपण दिलेल्या युक्तिवादव्यंजक पदावलीचा नकार अथवा खंडन करावयाचे आणि मग त्या खंडित स्वरूपातल्या पदावलीचे संयुक्त कंसांच्या बूलप्रणीत प्रसारणात रुपांतर करावयाचे. खंडित पदावलीचे प्रसारण चार कंसात होऊन ती जर आत्मव्याघाती ठरली तर मूळची अखंडित पक्ष म्हणून स्वीकारलेली पदावली ही पुनरुक्ती आहे असे समजावे आणि तिच्यामध्ये ग्रंथित केलेला युक्तिवाद उचित म्हणून ग्राह्य मानावा. ज्या पदावलीचे खंडन आत्मव्याघाती ठरते ती पदावली पुनरुक्ती असलीच पाहिजे; कारण पुनरुक्तीचाच नकार आत्मव्याघाती असतो. अर्थात, ज्या खंडित पदावलीचे प्रसारण आत्मव्याघाती ठरत नाही तिचे अखंडित पक्ष म्हणून स्वीकारलेले स्वरूप हे पुनरुक्तीरूप नसते आणि त्यात व्यक्त केलेला मूर्त युक्तिवाद उचित नसतो हे उघड आहे.

आता या पद्धतीनुसार आपण लेखारंभीचे सहाही युक्तिवाद तपासून पाहू :

युक्तिवाद (१)

{ (प ⊃ फ) • प } ⊃ फ (पक्ष)

∼[{ (प ⊃ फ) • प} ⊃ फ]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (∼प ∨ फ) • प} ∨ फ]
(⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼{ (∼प ∨ फ) • प} ∼फ]
(डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) • प} • ∼ फ
(द्विरुक्त नकार)

(∼ प ∨ फ) • (प • ∼ फं) (साहचर्य)

–अधोरेखित पदावलीचे संयुक्त कंसांचे बूलप्रणीत प्रसारण करू :

(∼ प ∨ फ) • { [प ∨ (फ • ∼फ)]
• [∼फ ∨ (प • ∼प)] } (बू. प्र.)

(∼प ∨ फ) • { (प ∨ फ) • (प ∨ ∼ फ)
• (∼फ ∨ प) • (∼फ ∨ ∼ प) }
(वितरण)

(∼प ∨ फ) • { (प ∨ फ) • (प ∨ ∼फ)
• (प ∨ ∼फ) • (∼ प ∨ ∼फ) }
(क्रमबदल)

(प ∨ फ) • (प ∨ ∼फ) • (∼प ∨ फ)
• (∼प ∨ ∼फ) (पुनरुक्ती)

याद्विचली पदावलीचे शेवटच्या टप्प्यावरील प्रसारणात $२^{न}$ = $२^{२}$ = ४ कंस होतात. त्याअर्थी प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती आहे हे उघड आहे. आणि ज्याअर्थी खंडित पदावली आत्मव्याघाती आहे त्याअर्थी पक्ष म्हणून असलेली अखंडित पदावली ही पुनरुक्ती आहे असे सिद्ध होते आणि तिच्यामध्ये ग्रंथित केलेला युक्तिवाद उचित आहे हेही सिद्ध होते.

युक्तिवाद (२)

{ (प ⊃ फं) • ∼ फ } ⊃ ∼ प (पक्ष)

∼[{ (प ⊃ फ) • ∼ फ } ⊃ ∼ प]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (∼प ∨ फ) • ∼ फ } ∨ ∼प]
(⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼{ (∼प ∨ फ) • ∼ फ } • ∼∼प]
(डी मार्गन)

{ (∼ प ∨ फ) • ∼ फ } • प
(द्विरुक्त नकार)

(∼ प ∨ फ) • (∼फ • प) (साहचर्य)

अधोरेखित पदावलीचे सं. कं. बू. प्र. करू :

(∼प ∨ फ) • { [∼ फ ∨ (प • ∼प)]
• [प ∨ (फ • ∼ फ)] } (बू. म.)

(∼प ∨ फ) • { (∼फ ∨ प) • (∼फ ∨ ∼प)
• (प ∨ फ) • (प ∨ ∼ फ) } (वितरण)

(∼प ∨ फ) • { (प ∨ ∼फ) • (∼प ∨ ∼ फ)
• (प ∨ फ) • (प ∨ ∼ फ) } (क्रमबदल)

(प ∨ फ) • (प ∨ ∼फ) • (∼प ∨ फ)
• (∼प ∨ ∼ फ) (पुनरुक्ती)

या सं. कं. ब. प्र. मध्ये द्विचली पदावलीचे $२^{न}$ = $२^{२}$ = ४ कंस प्रस्थापित झालेले आहेत. त्याअर्थी खंडित पदावली आत्मव्याघाती असून, मूळची अखंडित पदावली ही एक पुनरुक्ती





असून तिच्यामधला युक्तिवाद हा तर्कोचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (३)

{ (प ⊃ फ) · ~ प } ⊃ ~ फ (पक्ष)

~ [{ (प ⊃ फ) · ~ प } ⊃ ~ फ] (खंडन : प्रतिपक्ष)

~ [~ { (~ प ∨ फ) · ~ प } ∨ ~ फ] (⊃ ची व्याख्या)

[~ ~ { (~ प ∨ फ) · ~ प } · ~ ~ फ] (डी मॉर्गन)

{ (~ प ∨ फ) · ~ प } · फ (द्विरुक्त नकार)

(~ प ∨ फ) · (~ प · फ) (साहचर्य)

(~ प ∨ फ) · { [~ प ∨ (फ · ~ फ)] · [फ ∨ (प · ~ प)] } (बू. प्र.)

(~ प ∨ फ) · { (~ प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) · (फ ∨ प) · (फ ∨ ~ प) } (वितरण)

(~ प ∨ फ) · { (~ प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) · (प ∨ फ) · (~ प ∨ फ) } (क्रमबदल)

(प ∨ फ) · (~ प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) (पुनरुक्ती)

द्विचली पदावलीच्या या प्रसारणात शेवटच्या टप्प्यावर फक्त तीनच कंस आहेत; तिचे चार कंस उपलब्ध होत नाहीत. यावरून येथली प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती नाही हे उघड आहे. म्हणजेच पक्ष म्हणून स्वीकारलेली अखंडित प्रथम पदावली ही पण पुनरुक्ती नाही आणि तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद उचित नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (४)

{ (प ⊃ फ) · फ } ⊃ प (पक्ष)

~ [{ (प ⊃ फ) · फ } ⊃ प] (खंडन : प्रतिपक्ष)

~ [~ { (~ प ∨ फ) · फ } ~ प] (⊃ ची व्याख्या)

[~ ~ { (~ प ∨ फ) · फ } · ~ प] (डी मॉर्गन)

{ (~ प ∨ फ) · फ } · ~ प (द्विरुक्त नकार)

(~ प ∨ फ) · (फ · ~ प) (साहचर्य)

(~ प ∨ फ) · { [फ ∨ (प · ~ प)] · [~ प ∨ (फ · ~ फ)] } (बू. प्र.)

(~ प ∨ फ) · { (फ ∨ प) · (फ ∨ ~ प) · (~ प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) } (वितरण)

(~ प ∨ फ) · { (प ∨ फ) · (~ प ∨ फ) · (प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) } (क्रमबदल)

(प ∨ फ) · (~ प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) (पुनरुक्ती)

या सं. कं. बू. प्र. मध्ये, दोन चल असलेल्या पदावलीचे चार कंस प्रकट झालेले नाहीत. त्याअर्थी हे प्रसारण आत्मव्याघाती नाही. म्हणजेच प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली आत्मव्याघाती नाही. यावरून, मूळची अखंडित पदावली पुनरुक्ती नसून तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद उचित नाही. तो अनुचित, सदोष आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (५)

{ (प ∨ फ) · ~ प } ⊃ फ (पक्ष)

~ [{ (प ∨ फ) · ~ प } ⊃ फ] (खंडन : प्रतिपक्ष)

~ [~ { (प ∨ फ) · ~ प } ∨ फ] (⊃ ची व्याख्या)

[~ ~ { (प ∨ फ) · ~ प } · ~ फ] (डी मॉर्गन)

{ (प ∨ फ) · ~ प } · ~ फ (द्विरुक्त नकार)

(प ∨ फ) · (~ प · ~ फ) (साहचर्य)

(प ∨ फ) · { [~ प ∨ (फ · ~ फ)] · [~ फ ∨ (प · ~ प)] } (बू. प्र.)

(प ∨ फ) · { (~ प ∨ फ) · (~ प ∨ ~ फ) · (~ फ ∨ प) · (~ फ ∨ ~ प) } (वितरण)

(प ∨ फ) • { (∼प ∨ फ)
• (∼प ∨ ∼फ) • (प ∨ ∼फ)
• (∼प ∨ ∼फ) } (क्रमबदल)
(प ∨ फ) • (प ∨ ∼फ) • (∼प ∨ फ)
• (∼प ∨ ∼फ) (पुनरुक्ती)

शेवटच्या टप्प्यावर या द्विचली पदावलीचे चार कंस प्रस्थापित होतात. म्हणून प्रतिपक्षरूप खंडित पदावली आत्मव्याघाती असून, पक्ष-रूप अखंडित पदावली ही पुनरुक्ती आहे आणि तिच्यामध्ये व्यक्त केलेला यूक्तिवाद हा तर्कोचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (६)

{ (प ∨ फ) • प } ⊃ ∼फ (पक्ष)
∼[{ (प ∨ फ) • प } ⊃ ∼फ]
(खंडन : प्रतिपक्ष)
∼[∼{ (प ∨ फ) • } ∨ ∼फ]
(⊃ ची व्याख्या)
[∼∼{ (प ∨ फ) • प } • ∼∼फ]
(डी मॉर्गन)
{ (प ∨ फ) • प } • फ (द्विरुक्त नकार)
(प ∨ फ) • (प • फ) (साहचर्य)
(प ∨ फ) • { [प ∨ (फ • ∼फ)]
• [फ ∨ (प • ∼प)] } (बू. प्र.)
(प ∨ फ) • { (प ∨ फ) •
(प ∨ ∼फ) • (फ ∨ प) •
(फ ∨ ∼प) } (वितरण)
(प ∨ फ) • { (प ∨ फ) •
(प ∨ ∼फ) • (प ∨ फ) •
(∼प ∨ फ) } (क्रमबदल)
(प ∨ फ) • (प ∨ ∼फ) •
(∼प ∨ फ) (पुनरुक्ती)

या सं. कं. बू. प्र. मध्ये फक्त तीनच कंस प्राप्त होतात. पदावली दोन चलांची असूनही चार कंस उपलब्ध होत नाहीत. त्याअर्थी येथली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती नाही हे उघड आहे. याचाच अर्थ असा की पक्ष म्हणून स्वीकारलेली अखंडित प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती नसून, तिच्यात व्यक्त केलेला मूर्त युक्तिवाद हा तर्कदृष्टचा उचित नाही.

बूलप्रणीत प्रसारणाचे आणखी एक तंत्र :

युक्तिवादांच्या परीक्षणासाठी बूलप्रणीत प्रसारण करण्याचे आणखी एक तंत्र आधुनिक तर्कशास्त्रात सांगितलेले आहे; त्याचाही येथे परिचय करून घेऊ.

(प ∨ फ) या पर्यायवाची विधानाचा असा अर्थ होतो की त्याच्यातल्या **प**, **फ** या दोन घटक-विधानांपैकी निदान एक तरी घटक-विधान हे सत्य असले पाहिजे; किंवा कदाचित त्याची दोन्ही घटक-विधाने सत्य असतीलही. म्हणजेच या पर्यायवाची विधानाच्या सत्याच्या तीन शर्ती आहेत. या शर्ती प्रतीकांच्या भाषेत अशा दाखविता येतात : (प•फ), (∼प•फ), (प•∼फ). या शर्ती आपणास (प∨फ) या राशीच्या सत्याचा पाढा रचल्यास स्पष्ट दिसून येण्यासारख्या आहेत :–

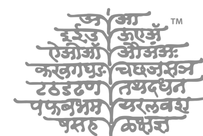
प	फ	(फ ∨ प)
१	१	१
१	०	१
०	१	१
०	०	०

[१ म्हणजे सत्य आणि ० म्हणजे असत्य]

–या सत्याच्या पाढ्यामधल्या पहिल्या तीन रांगा (प ∨ फ) या विधानाच्या सत्यतेच्या शर्ती दर्शवितात तर चौथी रांग त्या विधानाच्या असत्यतेची शर्त दर्शविते. सारांश, (प ∨ फ) या पर्यायवाची विधानाच्या सत्याच्या तिन्ही शर्ती जर ओळीने एका पाठी एक लिहिल्या तर पुढील समरूपक तयार होते :

(प ∨ फ) ≡ (प • फ) ∨
(∼प • फ) ∨ (प • ∼फ)

या समरूपकाच्या मदतीने आपणास दिलेल्या युक्तिवादाच्या पदावलीचे बूलप्रणीत प्रसारण करता येते. या प्रसारणात आपण त्या पदावलीमधल्या पर्यायवाची विधानाच्या सत्यता-मूल्यांची एकेक शर्त एकेका कंसात मांडून, ते कंस एकमेकांशी पर्यायवाची चिन्हांनी जोडतो. या प्रसारणात उघडच आपण पर्यायी कंसांची मालिका तयार करतो.





या पद्धतीने मिळणारे बूलप्रणीत प्रसारण आपण वर अभ्यासिलेल्या पर्यायी कंसांच्या बूलप्रणीत प्रसारणासारखे दिसते खरे. परंतु त्यांच्या तंत्रांत पुष्कळच फरक आहे. प. कं. बू. प्र. मध्ये आपणास पुनरुक्तींचा छडा लावता येतो; तर येथल्या नव्या बू. प्र. ने आत्मव्याघाताचा शोध लावता येतो. प. कं. बू. प्र. मध्ये आपणास दिलेल्या युक्तिवादाच्या पदावलीचे खंडन अथवा नकार करावा लागत नाही. येथे तो करावा लागतो. शिवाय त्या आधीच्या पद्धतीत आपण फक्त प्रसारणातल्या कंसांची संख्याच मोजीत होतो आणि त्यावरून युक्तिवाद-व्यंजक पदावली ही पुनरुक्ती आहे की नाही ते ठरवीत होतो. परंतु आताच्या या नव्या तंत्रात, बूलप्रणीत प्रसारणातल्या कंसांचे युक्तिवादव्यंजक पदावलीतील इतर अवयवांशी कशाप्रकारचे नाते आहे ते पहावे लागते. आणि तदनुसार युक्तिवाद-व्यंजक पदावलीचे तार्किक मूल्यांकन करावे लागते.

युक्तिवाद-परीक्षणाचे हे निराळे तंत्र पुढील प्रमाणे आहे :– परीक्षणार्थ घेतलेल्या युक्तिवादाची प्रतीकात्मक पदावली पक्ष म्हणून मांडल्यावर, तिचे खंडन अथवा नकार करून, तिला व्याघाती अशी दुसरी पदावली तयार करावयाची. त्या खंडित पदावलीचे विश्लेषण करून जे कंस मिळतात, त्यातल्या पर्यायचिन्हांकित चलांनी भरलेला कंस बूलप्रणीत प्रसारणासाठी घ्यावयाचा. येथल्या विशिष्ट तंत्रानुसार त्याचे प्रसारण केल्यावर, त्या प्रसारणाची एकूण पदावलीमधल्या उरलेल्या अवयवाशी तुलना करावयाची. या तुलनेत जर आत्मव्याघात उघडकीस आला तर ती खंडित पदावली आत्मव्याघाती आहे असे मानावयाचे. खंडित पदावली आत्मव्याघाती ठरली तर मूळची युक्तिवादव्यंजक पक्षरूप पदावली ही पुनरुक्ती आहे आणि तिच्यामधला युक्तिवाद उचित आहे असे म्हणावे. अन्यथा ती प्रथम पदावली पुनरुक्ती नाही आणि तिच्यामधला युक्तिवाद तर्कोचित नाही असा निर्णय घ्यावा.

या तंत्राचा उपयोग लेखारंभीच्या सहा युक्तिवादांवर करू :

युक्तिवाद (१)

{ (प ⊃ फ) · प } ⊃ फ (पक्ष)

∼[{ (प ⊃ फ) · प } ⊃ फ]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (∼प ∨ फ) · प } ∨ फ]
(⊃ ची व्याख्या)

[∼∼{ (∼प ∨ फ) · प } · ∼फ]
(डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) · प } · ∼फ
(द्विरुक्त नकार)

(∼प ∨ फ) · (प · ∼फ) (साहचर्य)

आता (∼प ∨ फ) या अधोरेखित पदावलीचे बू. प्र. प्रसारण करू : म्हणजेच तिची सत्यता-मूल्ये पर्यायी कंसांच्या रूपात मांडू :

{ (∼प · फ) ∨ (प · फ) ∨
(∼प · ∼फ) } · (प · ∼फ) (बू. प्र.)

(प · ∼फ) · { (∼प · फ) ∨ (प · फ)
∨ (∼प · ∼फ) } (क्रमबदल)

(प · ∼फ · ∼प · फ) ∨ (प · ∼फ
· प · फ) ∨ (प · ∼फ · ∼प · ∼फ)
(वितरण)

(प · ∼प · फ · ∼फ) ∨ (प · प · फ · ∼फ)
∨ (प · ∼प · ∼फ · ∼फ)
(अकारविल्हे)

(प · ∼प · फ · ∼फ) ∨ (प · फ · ∼फ)
∨ (प · ∼प · ∼फ) (पुनरुक्ती)

–शेवटच्या टप्प्यावरील प्रत्येक कंस आत्मव्याघाती आहे. याचाच अर्थ असा की प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती असून, पक्ष म्हणून असलेली अखंडित प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती आहे आणि तिच्यामधला मूर्त युक्तिवाद उचित आहे.

युक्तिवाद (२)

{ (प ⊃ फ) · ∼फ } ⊃ ∼प (पक्ष)

∼[{ (प ⊃ फ) · ∼फ } ⊃ ∼प]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (∼प ∨ फ) · ∼फ }
∨ ∼प] (⊃ ची व्याख्या)





[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) . ∼फ } .
∼ ∼ प] (डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) · ∼फ } · प
(द्विरुक्त नकार)

(∼प ∨ फ) . (∼फ . प) (साहचर्य)

{ (∼प . फ) ∨ (प · फ) ∨
(∼प . ∼फ) } · (∼फ · प)
(वृ. प्र.)

(∼फ . प) . { (∼प · फ) ∨
(प . फ) ∨ (∼प · ∼फ) }
(क्रमबदल)

(∼फ · प · ∼प · फ) ∨
(∼फ . प · प . फ) ∨
(∼फ . प · ∼प . ∼फ)
(वितरण)

(प . ∼प . फ ∼ · फ) ∨
(प . प . फ . ∼फ) ∨
(प · ∼प . ∼फ . ∼फ)
(अकारविल्हे)

(प . ∼प . फ . ∼फ) ∨
(प · फ . ∼फ) ∨
(प . ∼प . ∼फ) (पुनरुक्ती)

–शेवटच्या टप्प्यावरील प्रत्येक कंसात आत्मव्याघात आहे. त्यावरून असे सिद्ध होते की प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती आहे आणि पक्ष म्हणून स्वीकारलेली अखंडित प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती आहे. म्हणजेच मूळचा मूर्त युक्तिवाद हा तर्कदृष्ट्या उचित आहे.

युक्तिवाद (३)

{ (प ⊃ फ) . ∼प } ⊃ ∼ फ (पक्ष)

∼[{ (प ⊃ फ) . ∼प } ⊃ ∼फ]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (∼प ∨ फ) . ∼प } ∨
∼फ] (⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) . ∼प } ·
∼ ∼ फ] (डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) · ∼प } · फ
(द्विरुक्त नकार)

(∼प ∨ फ) · (∼प · फ) (साहचर्य)

{ (∼प · फ) ∨ (प · फ) ∨
(∼प · ∼फ) } . (∼प · फ)
(वृ. प्र.)

(∼प · फ) · { (∼प · फ) ∨
(प · फ) ∨ (∼प · ∼फ) }
(क्रमबदल)

(∼प · फ · ∼प · फ) ∨
(∼प · फ · प · फ) ∨
(∼प · फ · ∼प · ∼फ)
(वितरण)

(∼प · फ) ∨ (प · ∼प · फ) ∨
(∼प · फ · ∼फ) (पुनरुक्ती)

– या प्रसारणातले सगळे कंस आत्मव्याघाती नाहीत. म्हणजेच प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती नाही. अखंडित प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती नाही. आणि तिच्यात व्यक्त केलेला मूर्त युक्तिवाद हा उचित नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (४)

{ (प ⊃ फ) · फ } ⊃ प (पक्ष)

∼[{ (प ⊃ फ) · फ } ⊃ प]
(खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{ (∼प ∨ फ) · फ } ∨ प]
(⊃ ची व्याख्या)

[∼ ∼ { (∼प ∨ फ) · फ } · ∼प]
(डी मॉर्गन)

{ (∼प ∨ फ) · फ } · ∼प
(द्विरुक्त नकार)

(∼प ∨ फ) · (फ · ∼प) (साहचर्य)

{ (∼प · फ) ∨ (प · फ) ∨
(∼प · ∼फ) } · (फ · ∼प) (वृ. प्र.)

(फ · ∼प) · { (∼प · फ) ∨ (प · फ)
∨ (∼प · ∼फ) } (क्रमबदल)

(फ · ∼प · ∼प · फ) ∨ (फ · ∼प
· प · फ) ∨ (फ · ∼प · ∼प · ∼फ)
(वितरण)

(∼प • ∼प • फ • फ) ∨ (प • ∼प • फ • फ) ∨ (∼प • ∼प • फ • ∼फ) (अकारविल्हे)

(∼प • फ) ∨ (प • ∼प • फ) ∨ (∼प • फ • ∼फ) (पुनरुक्ती)

–या प्रसारणातल्या सगळ्या कंसांत आत्मव्याघात नाही. त्या अर्थी प्रतिपक्ष–रूप खंडित पदावली ही आत्मव्याघात नसून, पक्षरूप प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती नाही आणि तिच्यामधला युक्तिवाद तर्कोचित नाही हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (५)

{(प ∨ फ) • ∼प} ⊃ फ (पक्ष)

∼[{(प ∨ फ) • ∼प} ⊃ फ] (खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{(प ∨ फ) • ∼प} ∨ फ] (⊃ ची व्याख्या)

[∼∼{(प ∨ फ) • ∼प} • ∼फ] (डी मॉर्गन)

{(प ∨ फ) • ∼प} • ∼फ (द्विरुक्त नकार)

(प∨फ) (∼प • ∼फ) (साहचर्य)

आता अधोरेखित (प ∨ फ) या पदावलीचे बू. प्र. थोड्या निराळ्या रीतीने मांडू : ते एका सरळ ओळीत अथवा सलग राशीत न लिहिता, पाढ्यांच्या किंवा तक्त्याच्या स्वरूपात मांडू आणि त्याच्या समोरच दुसऱ्या तक्त्यात उर्वरित कंसातली पदावली लिहू :

(प ∨ फ) • (∼प • ∼फ)

(प • फ) (∼प • फ) (प • ∼फ)	(∼प • ∼फ)

या पाढ्यामधल्या डावीकडील तक्त्यातल्या पदावली उजवीकडील तक्त्यातल्या पदावलीला व्याघाती आहेत हे सहज एका दृष्टिक्षेपात ओळखता येण्यासारखे आहे. यावरून, या प्रसारणात आत्मव्याघात दिसून येतो. म्हणजेच प्रतिपक्ष–रूप खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती आहे; आणि अखंडित प्रथम पदावली ही पुनरुक्ति असून तिच्यामधला युक्तिवाद तर्कोचित आहे हे सिद्ध होते.

युक्तिवाद (६)

{(प ∨ फ) • प} ⊃ ∼फ (पक्ष)

∼[{(प ∨ फ) • प} ⊃ ∼फ] (खंडन : प्रतिपक्ष)

∼[∼{(प ∨ फ) • प} ∨ ∼फ] (⊃ ची व्याख्या)

[∼∼{(प ∨ फ) • प} • ∼∼फ] (डी मॉर्गन)

{(प ∨ फ) • प} • फ (द्विरुक्त नकार)

(प ∨ फ) • (प • फ) (साहचर्य)

येथेही अधोरेखित पदावलीचे बू. प्र. पाढ्यांच्या रूपात मांडू :

(प ∨ फ) • (प • फ)

(प • फ) (∼प • फ) (प • ∼फ)	(प • फ)

येथे उजव्या तक्त्यामधल्या कंसातली पदावली डाव्या तक्त्यातील सगळ्या पदावलींशी व्याघाती नाही. म्हणजेच हे बू. प्र. आत्मव्याघाती नाही. प्रतिपक्ष म्हणून स्वीकारलेली खंडित पदावली ही आत्मव्याघाती नसून, प्रथम पदावली ही पुनरुक्ती नाही आणि तिच्यामधला युक्तिवाद तर्कोचित नाही हे यावरून सिद्ध होते.

अशाप्रकारे युक्तिवादांचे परीक्षण करण्यासाठी उपयुक्त ठरतील अशा ज्या नव्या तार्किक पद्धती आधुनिक प्रतीकात्मक तर्कशास्त्रात वर्णिलेल्या आहेत त्यांच्यापैकी काहींचे आपण सविस्तर विवरण केले. "प्राकृत आकृती" आणि "बूलप्रणीत प्रसारणे" या नव्या पद्धती आधुनिक तर्कशास्त्रात "निर्णय पद्धती" म्हणून सुप्रसिद्ध आहेत. (१) संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती. (२) पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती (३) संयुक्त कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे (४) पर्यायी कंसांची बूलप्रणीत प्रसारणे (५) सत्याच्या पाढ्यांवर आधारलेले





पर्यायी विधानाचे बूलप्रणीत प्रसारण, असे या निर्णयपद्धतींचे विविध उपप्रकार आपण नजरेखालून घातले. अर्थात निरूपणाच्या सोईसाठी आपण अगदी सोपे असे ६ युक्तिवाद आपल्या डोळ्यांपुढे ठेवले; आणि त्या युक्तिवादांवर या निर्णयपद्धतींची मात्रा चालविली. अनुलंब संविधान किंवा अभिप्रायवाची युक्तिवाद आणि वैकल्पिक संविधान अथवा पर्यायवाची युक्तिवाद हे द्विचलयुक्त युक्तिवाद नित्य परिचयाचे आणि सुगम असल्याकारणाने त्यांचा येथे प्रतिपाद्य विषयाच्या निरूपणासाठी उपयोग केलेला आहे. अर्थात या निर्णयपद्धतींचा वापर अधिक गुंतागुंतीच्या आणि दीर्घतर युक्तिवादांवरही करता येतो हे सांगावयास नकोच. अशा दीर्घतर आणि अवघड युक्तिवादांवर या निर्णयपद्धतींचा वापर कसा करावयाचा हा मुद्दा प्रस्तुत लेखाच्या कक्षेबाहेरचा असल्याने तो येथे मुळींच हाताळलेला नाहीं. असो. नित्य नव्या तंत्रांचे अव्याहत संशोधन करणाऱ्या पाश्चात्यांच्या दुर्दम्य ज्ञानपिपासेविषयी पुनश्च एकदा आदर व्यक्त करून हे विवरण आवरते घेतो.

प्रस्तुत लेखात वापरलेली तर्कशास्त्रीय परिभाषा

Affirmation	मंडन, प्रतिपादन
Antecedent	पूर्वांग
Boolean Expansions	बूलप्रणीत प्रसारणे
Compound proposition	संमिश्र विधान
Conjunctive	संयोगवाची
Conjunctive Normal Form	संयुक्त कंसांची प्राकृत आकृती
Conclusion	निष्कर्षविधान
Consequent	उत्तरांग
Constants	सातत्ये, अचल
Constructive Mood	विधायक संघात; मंडनपर संघात
Contingency	प्रसंगोपात्त विधान; सापेक्ष पदावली
Contradiction	व्याघात; आत्मव्याघात
Decision Procedure	निर्णय पद्धती
Degenerate normal Form	ऱ्हासित प्राकृत आकृती
De Morgan's Theorems	डी मॉर्गनची सूत्रे
Denial	नकार, निषेध, खंडन
Destructive Mood	निषेधक संघात; खंडनपर संघात
Disjunctive	पर्यायवाची
Disjunctive normal Form	पर्यायी कंसांची प्राकृत आकृती
Disjunctive Syllogism	वैकल्पिक संविधान; पर्यायवाची युक्तिवाद
Expansion	प्रसारण
Expression	राशी, पदावली, चलमाला, चलावली
Equivalence	समरूपक
Hypothetical Syllogism	अनुलंब संविधान; अभिप्रायवाची युक्तिवाद
Implicative	अभिप्रायवाची (विधान किंवा पदावली)
Invalidity	अनुचितता
Law of Contradiction	आत्मव्याघाताचा विचार-नियम

अनुक्रमणिका





Law of Excluded Middle	विलुप्त मध्याचा विचार-नियम
Logical Constants	तार्किक सातत्ये
Logical Equivalences	तार्किक समरूपके
Modus Ponens	मंडनपर संघात; विधायक संघात.
Modus Tollens	खंडनपर संघात; निषेधक संघात.
Negation	नकार, खंडन,
Negative	नकारवाची
Negated	खंडित : नकारित.
Normal Forms	प्राकृत आकृती : सुगम आकार.
Premise	आधारविधान
Principle of Association	साहचर्याचे सूत्र.
Principle of Commutation	क्रमबदलाचे सूत्र
Principles of Distribution	वितरणाची सूत्रे
Principle of Double Negation	द्विरुक्त नकाराचे सूत्र
Principles of Tautology	पुनरुक्तीची सूत्रे.
Propositional Variables	विधानात्मक चल
Syllogism	संविधान
Symbol	प्रतीक, चिन्ह
Tautology	पुनरुक्ती : पुनरुक्त
Truth-tables	सत्याचे पाढे
Truth-value	सत्यता - मूल्य
Validity	उचितता
Variable	चल, पद, परिवर्तनीय

तार्किक सातत्ये

खूण	नाव	अर्थ
~	तरंग	न, नकार
∨	पाचर	किंवा, पर्याय
•	बिन्दू	आणि, संयोग
⊃	नाल	जर...तर, अभिप्राय
≡	त्रिरेषा	समरूप, समान मूल्य

श्री. वेणू पळशीकर

उजाडले पण सूर्य कोठे आहे ?

जुने ते सोने मानणाऱ्यांचा एक वर्ग आहे. जुन्या परंपरेतील स्त्रीचे चित्र त्याला लोभसवाणे वाटते. " ज्या अवला निज भाववलाने । करती सदने हरिहर भवने । देवपतीना वाहुनी सुमने । पाजुनि केशव वाढविती । तेथे कर माझे जुळतीं ॥ " असे कविवर्य बोरकरांप्रमाणे या वर्गातील लोकांनाही वाटत असते. खेड्यात रहाणाऱ्या शेतकऱ्याच्या जीवनाचे शहरी साहित्यिकांना जरी कितीहि आकर्षण वाटत असले तरी प्रत्यक्ष तो शेतकरी आपला मुलगा शिकून सवरून शहाणा कसा होईल व त्याला आपल्याप्रमाणे खेड्यात अडचणींचे जीवन कसे जगावे लागणार नाही याच तलासात असतो. जुन्या-पिढीतील स्त्रियाही आपल्या मुलींना आपल्याप्रमाणे अडाणी रहावे लागू नये, चूल व मूल असे कूपमंडूक वृत्तीचे जीवन जगावे लागू नये म्हणून धडपडत असताना दिसतात. मुलांच्या बरोबरीने मुलींनाही शिक्षणाची समान संधी मिळावी म्हणून प्रयत्नशील रहातात.

स्त्रियांनी पुरुषांचे बरोबरीने शिकावे हा विचार आज सर्वसामान्यपणे आपल्या समाजात रुजलेला दिसतो. सुशिक्षित स्त्रिया पुरुषांप्रमाणेच आपल्या शिक्षणास अनुरूप अशा व्यवसायात पदार्पण करुन कुटुंबाच्या उत्पन्नाला हातभार लावतांना दिसतात. लहानपणी वडील, प्रौढपणी नवरा व वृद्धपणी मुलगा स्त्रीला पोसत असतो ही परिस्थिती पालटून आता स्त्रीच आपल्या वडिलांना, पतीला किंवा पुत्राला आर्थिक आधार देऊ लागली आहे. थोडक्यात 'न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति' ऐवजी स्त्रियांच्या गुलामगिरीचा काळ आता संपला आहे व स्त्री खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र झाली आहे असा वरवर विचार करणाऱ्यांचा कदाचित् गैरसमज होईल. म्हणून प्रस्तुत लेखाचा प्रपंच केला आहे. स्त्रिया शिकू लागल्या, मिळवू लागल्या पण त्या खऱ्या अर्थाने स्वतंत्र तर झाल्या नाहीतच; उलट दुहेरी गुलामगिरी त्यांच्या पदरात पडली.

" अर्थस्य पुरुषो दासः " असे संस्कृत वचन आहे. पूर्वीच्या स्त्रिया फक्त घरकाम करत. अर्थार्जनाचे काम करीत नसत. आजच्या मध्यमवर्गीय स्त्रिया पैसे मिळवायला घराबाहेर पडतात. बहुसंख्य स्त्रिया त्यांच्या मिळवत्या जोडीदाराप्रमाणे स्वतःही कोठल्यातरी ऑफिसमध्ये कसले तरी कारकुनी काम किंवा शाळेमध्ये शिकविण्याचे काम करत असतात. पुरुषांप्रमाणेच पैशासाठी आपल्या वरिष्ठांची मर्जी नोकरी करतांना त्याना संभाळावी लागते. ऑफिसमधील गुलामगिरीला कंटाळून थकून भागून घरी आल्यावर दुसऱ्या प्रकारची गुलामगिरी त्यांच्या स्वागतासाठी उभी असतेच. बाहेर नोकरीची समान संधी उपभोगणाऱ्या स्त्रियांना घरी आल्यावर विश्रांतीची समानसंधी मिळत नसते. Equal pay for equal work समानकामासाठी समान दाम हे आंतरराष्ट्रीय मजूरसंघटनेच्या (I. L. O.) सर्व सभासद राष्ट्रांनी मान्य केले आहे; व त्याप्रमाणे आपल्या देशात कायदाही पास झाला आहे. पण Equal rest for equal work (बाहेर) समान काम करणारांना (घरात) समान विश्रांती मिळाली पाहिजे हा कायदा बहुतेक सुशिक्षित व सुसंस्कृत घरातूनही नाकारला जातो. संस्थानिकांना मिळणाऱ्या सवलती व तनखे हे कालबाह्य आहेत अशा समाजवादाच्या गप्पा बाहेर मारणारा हा सुशिक्षित पुरुषवर्ग आपल्या गृहसाम्राज्यात मात्र बाहेर पूर्ण वेळ काम करणाऱ्या स्त्रियांनीहि घरकामाचा सर्वाधिक वाटा उचलावा, आपण त्यांना कधीतरी प्रासंगिक मदत केली तरी तशी नित्याची अपेक्षा त्यांनी करू नये अशी साम्राज्यवादी विचारसरणीच उराशी बाळगून असतो. Change of work





is rest या न्यायाने आपले घरचे मुलाबाळांचे काम करतांना बाहेरील कामाचा शीण त्यांनी विसरून जावा; आजकाल प्रेशर कुकर बर्नर वगैरे अनेक सुविधांमुळे घरकामही पूर्वीइतके त्रासदायक राहिले नाही असेही त्यांना वाटत असावे. एका मर्यादेपर्यंत हे सत्यही आहे. परंतु बायका पैशासाठी काम करत असल्या तरी केवळ पैशासाठी पाटचा टाकाव्या असे स्वाभिमानी पुरुषवर्गाप्रमाणेच कर्तृत्वशाली स्त्रीवर्गाला वाटत नसते. आपली व्यावसायिक प्रगती साधण्यासाठी काही फुरसत, काही व्यासंग आवश्यक असतो. आणि यासाठी नोकर माणसांच्या टंचाईच्या काळात पुरुषानी समजुतदार सहकार्य देणे आवश्यक ठरते : आपली बायको जर रोज शाळेत शिकवते Class work करते तर आपण रोज home work तिच्या मदतीसाठी केले तर त्यात बिघडले काय ? अशी रास्त भूमिका पुरुषवर्गाने का घेऊ नये ? शिकवण्याचा व्यवसाय स्त्रियांच्या प्रवृत्तीला जास्त जवळचा वाटतो. परंतु आपल्या विषयावरचे अद्यावत् ग्रंथ वाचणे, आपल्या सहकाऱ्यांशी त्यावर चर्चा करणे या गोष्टी आवड असूनही केवळ सवड नसल्यामुळे तिला मागे टाकाव्या लागतात. समान संधी मिळाल्यास स्त्रिया केवळ समानच नव्हे तर वरचढ प्रगतीही करून दाखवतात असे विद्यापीठांच्या वेगवेगळचा परीक्षांचे निकाल पाहिल्यास नेहमी आढळून येते परंतु लग्नापूर्वी अभ्यासासाठी समान फुरसत अशिक्षित माता देऊ करते; पण व्यवसाय करणाऱ्या स्त्रीला तशी समानसंधि तिचा सुशिक्षित पती नाकारतो. पूर्वीच्या पिढीत बँक, बाजारहाट, मुलांचा अभ्यास वगैरे बाहेरची कामे तरी पुरुष करीत असत. परंतु आजकाल बँकेतील पैसे काढणे, ठेवणे, मनिऑर्डर पाठवणे, रजिस्टर करणे, मुलाला शाळेत पोचवणे, त्याच्या अभ्यासाकडे लक्ष ठेवणे वगैरे कामेही स्त्रियांकडे वाढत्या प्रमाणात सोपवण्यात येऊ लागली आहेत. आणि वर स्त्रिया पुरुषी बनत आहेत अशी मल्लिनाथीही होऊ लागली आहे. होय, स्त्रिया पुरुषी बनत आहेत; नव्हे त्यांना तसे बनावे लागत आहे. कारण पुरुष आळशी बनले आहेत !

स्त्रियांनी शिकावे का ? शिकल्यावर नोकरी करावी का करू नये ? स्त्रियांच्या नोकरीमुळे पुरुष बेकार होतात. मेडिकल किंवा इतर तांत्रिक शिक्षण देणाऱ्या महाविद्यालयात मर्यादित जागा असतात. स्त्रियांना त्यामध्ये प्रवेश देऊ केल्यास त्या प्रमाणात पुरुषांना या शिक्षणाची संधी नाकारली जाते. शिवाय लग्नानंतर काही स्त्रियांच्या बाबतीत शिक्षण हा केवळ शोभेचा दागिना बनतो; तसे नच झाले तरी बऱ्याच स्त्रियांच्या बाबतीत मुले लहान असताना व्यवसायात खंड पडतो. म्हणजे त्यांच्या शिक्षणावर समाजाने केलेला बराचसा खर्च वाया जातो. अशी अनेक उलट सुलट मतें स्त्रियांच्या शिक्षणाच्या व नोकरीच्या संदर्भात मांडली जातात.

घरकाम हे काही म्हटले तरी स्त्रियांचेच काम आहे, तेव्हा स्त्रियांनी गरज नसल्यास मुळीच नोकरी करू नये आणि गरज असेल तेव्हासुद्धा पार्टटाइम नोकऱ्याच कराव्यात असेही सांगितले जाते.

गरजूनीच फक्त नोकरी करावी हे तत्त्व स्त्रियांप्रमाणे पुरुषांनाही लावता येईल. परंतु एखादा बडे बापका बेटा गरज नाही म्हणून काही कामधंदा न करता ऐतखाऊपणे वागू लागला तर आपण त्याला नावेच ठेवतो. गृहिणी-धर्माच्या नावाखाली सुशिक्षित स्त्रियांना नोकरी करण्यापासून परावृत्त करणे म्हणजे त्यांच्या शिक्षणासाठी समाजाने जो खर्च केला तो वाया गेला असेच म्हटले पाहिजे अर्थात् नोकरी केली म्हणजेच शिक्षणाचा पुरेपूर उपयोग होतो असे नाही पण नोकरी न करणाऱ्या स्त्रियांना (किंवा पुरुषांना) आपल्या शिक्षणाचा उपयोग होत आहे असे वाटावे असे दुसरे क्षेत्र सहसा आज तरी मोठ्या प्रमाणावर उपलब्ध असलेले दिसत नाही. शिवाय आजच्या वाढत्या गरजांच्या काळात वाढते जीवनमान टिकवण्यासाठी बहुतेक कुटुंबातून स्त्रीची नोकरी आवश्यक ठरते. अशा नोकऱ्या करणाऱ्या स्त्रिया इतर स्त्रियांपेक्षा जास्त चौफेर, जागृत असतील अशी कल्पना; बाहेरच्या जगाशी त्यांचा जास्त संपर्क येतो त्यामुळे त्यांचे जग जास्त विशाल बनत असेल असा अंदाज

बांधला जातो; प्रत्यक्षात मात्र या सुशिक्षित मिळवत्या स्त्रिया सुशिक्षित "अनपढ" स्त्रिया बनत असतात. लग्नाआधी नियमित वृत्तपत्रे वाचणाऱ्या, काही प्रमाणात सामाजिक, राजकीय आर्थिक घडामोडींचे जास्त सखोल वाचन करणाऱ्या, स्त्रियासुद्धा कित्येक दिवसात साधा पेपर उघडायला सुद्धा फुरसत मिळत नाही अशी चिंता करतात. अशिक्षित बेकारापेक्षा सुशिक्षित बेकार पसंत करणाऱ्या समाजाला अशिक्षित 'अनपढ' स्त्रियांपेक्षा ' सुशिक्षित अनपढ" स्त्रिया जास्त चांगल्या वाटत असतीलही; पण प्रत्यक्ष आम्हा स्त्रियांना मात्र आपल्या आयुष्याच्या पूर्वार्धात समाजाकडून जी संधि एका हाताने दिली जाते ती आपल्या आयुष्याच्या उत्तरार्धात दुसऱ्या हाताने हिरावू घेतली जात आहे याची टोचणी सतत लागून रहाते. इतके असूनहि, आवश्यक वाचनामध्ये काटछाट करावी लागून, आवश्यक झोपेला मुरड घालावी लागून घरामध्यें थोडी अव्यवस्था, अस्वच्छता दिसली की त्याचे खापर स्त्रियांवर फोडून पुरुषवर्ग नामा निराळा राहातो. ' हेचि फळ काय मम तपाला ' असे या वेळी खचितच बहुसंख्य स्त्रियांना वाटत असेल.

आतापर्यंतच्या विवेचनावरून पुरुषवर्ग हा स्त्री वर्गाचा दुष्मन नं १ आहे असा कदाचित् वाचकांचा गैरसमज होईल. वास्तविक तसे नाही. आतापर्यंत स्त्री-स्वातंत्र्यासाठी, स्त्री-शिक्षणासाठी, विधवा स्त्रियांच्या पुनर्वसनासाठी सर्वात जास्त प्रयत्न पुरुषांनीच केले आहेत हे विसरून चालणार नाही. परंतु स्त्रीस्वातंत्र्याची चळवळ जोपर्यंत परावलंबी (पुरुषावलंबी) राहील तोपर्यंत स्त्रियांची गुलामगिरी खऱ्या अर्थाने कधीच नष्ट होणार नाही हे लक्षात ठेवले पाहिजे. स्वातंत्र्य हे मिळवावे लागते, मिळत नसते. दुसऱ्यांच्या कृपेने ज्यांना स्वातंत्र्य प्राप्त होत असते; ते त्यांची अवकृपा झाल्यास केव्हांही नष्ट होऊ शकते. ' उद्धरेदात्मनात्मानम् ' आपला उद्धार आपणच करून घेतला पाहिजे– हा मंत्र कोणत्याही दलित वर्गाने सतत ध्यानात ठेवणे आवश्यक आहे. या दृष्टीने विचार केल्यास आपल्या स्त्रीसमाजात वापरण्यात येत असलेली सौभाग्य-लेणी, सौभाग्यवती, बिनसौभाग्यवती (विधवा) असा केलेला अनावश्यक भेदभाव आणि या भेदभावावर आधारलेले हळदीकुंकवासारखे समारंभ यांचा प्रतिकार आपण सर्वप्रथम केला पाहिजे. पती असणाऱ्याच स्त्रियांनी सौभाग्य लेणी वापरावीत म्हणजे पतीशिवाय स्त्रीही दुर्भाग्यवती आहे हे स्वीकारून आपणच आपल्याला बदनाम करीत असतो. वास्तविक स्त्रियांचे (किंवा कोणाचेही) खरे सौभाग्य हे परप्रकाशित नसून स्वयंप्रकाशित असते. आपल्याकडील कौटुंबिक जीवनाचा विचार केल्यास स्त्रिया ह्या केवळ सौभाग्यवती नसून त्या स्वतः सौभाग्य–निर्मात्या आहेत असे म्हणता येईल. पुरुषांच्या संपत्तीचा किंवा ऐश्वर्याचा झगमगाट नेत्रदीपक असेल पण स्त्रीच्या स्नेहमय दृष्टीचा सौम्य नंदादीप घरात तेवत नसेल तर ते घर खायला उठते, हा सार्वत्रिक अनुभव आहे. ' गृहं तु गृहिणीहीनं कांतारादतिरिच्यते ' हे संस्कृत सुभाषित सर्वांच्या परिचयाचे आहे. असे असताना पति नसलेल्या स्त्रीला पांढऱ्या पायाची लेखणे; हळदीकुंकवासारख्या खास स्त्रियांच्याच समारंभात सर्वांनी घटकाभर खेळीमेळीने एकमेकींना भेटावे, बोलावे हा खरा हेतु बाजूला ठेवून केवळ सुवासिनी सौभाग्यवती स्त्रियांना निमंत्रण देणे, कदाचित विधवा स्त्रियांना बोलावलेच तर त्यांना दूर बसवणे, हे कशाचे द्योतक आहे ? ' नरेच केला हीन किती नर ' यात थोडा बदल करून ' स्त्रियेच केली हीन किती स्त्री ' असे म्हटल्यास ते फार चुकीचे ठरणार नाही. ' हरिजनाची मुलगी भारताच्या राष्ट्राध्यक्षपदी विराजमान झाली म्हणजे स्वतंत्र भारताचे माझे स्वप्न साकार होईल असे गांधीजी म्हणत असत. त्याच्याही थोडे पुढे जाऊन हरिजनाची विधवा भारताच्या राष्ट्राध्यक्षपदी विराजमान झाली म्हणजे स्वतंत्र भारताचे स्वप्न खरे साकार होईल असे आवर्जून सांगावेसे वाटते. तोपर्यंत भारत स्वतंत्र झाला, स्त्रिया स्वतंत्र झाल्या, स्वातंत्र्योदय झाला; ' उजाडले पण सूर्य कोठे आहे ' असेच कोणाही विचारवंतास वाटेल.

अनुक्रमणिका





वाचकांचा पत्रव्यवहार

(१)

'नवभारत' मासिकाच्या फेब्रुवारी १९७१ चे अंकातील भाई माधवराव बागल यांचा लेख वाचल्यानंतर आपल्या मासिकाचा एक वाचक या नात्याने आपणास प्रतिक्रिया कळवीत आहे. मासिकाच्या पुढील अंकात ती छापली तरी चालेल.

आपले मासिक हे प्राज्ञपाठशाळा मंडळाचे वतीने साहित्य संस्कृति मंडळाचे पुरस्काराने चालते. तेव्हा त्यातील लेखांची योग्य छाननी करून दर्जेदार साहित्य वाचकांना देणे हे संपादकांचे कर्तव्य ठरते. निवडणुकीपूर्वी मतदारांना शिक्षित करणेसाठी विविध राजकीय पक्षांचे जाहीरनामे अभ्यासून त्यावर साधक बाधक टीका करणारे लेख आपल्या मासिकात आले असते तर त्याचे जरूर स्वागत झाले असते. मग अशा लेखात जनसंघाचे जाहीरनाम्यावर कडाडून टीका करणारा, त्यांना प्रतिगामी ठरविणारा टीका लेख येता तरी वाचक तो समजू शकला असता पण तसे काही नसता श्री. माधवराव बागलांचा भटा-ब्राह्मणांच्या आत्यंतिक द्वेषाने बरबटलेला व ज्यातून लोकशिक्षण काहीही साधत नाही असा अत्यंत असंबद्ध लेख आपण छापावा याचे आश्चर्य वाटते.

श्री. बागल यांच्या टीकेची आजकाल कोणी दखलही घेत नाहीत. 'तुपात तळले आणि साखरेत घोळले' तरी हाडी मासी खिळलेला जातिद्वेष त्यांना या जन्मी तरी सोडता येणार नाही. त्याचा लेख वरवर वाचला तरी त्यातील वैयर्थ्य कोणासही कळेल. पक्षीय विद्वेषाच्या या चिखलफेकीत नवभारतकारांनी सामील व्हावे का हा महत्वाचा प्रश्न आहे.

श्री. बागल यांच्या लेखाची छाननी करताना तीन भाग पडतात. त्यांनी जनसंघाचा जाहीरनामा तरी वाचला आहे का अशी शंका येते. जनसंघाने हिंदुराज्याची घोषणा कोठेही केली नाही. आणि हिंदूराज्य म्हणजे ब्राह्मण राज्य हे बागलांना कोणत्या मूर्खाने शिकविले ? हिंदूधर्मात सर्व वर्ण व जाती येतात. अशा परिस्थितीत एकट्या ब्राह्मणांचे राज्य हिंदूंचे राज्य कसे होईल ? 'हिंदुराष्ट्र' या कल्पनेचे पुरस्कर्ते होते स्वातंत्र्यवीर सावरकर; आणि त्यांचा हिंदुराष्ट्रवाद हाही श्रुतिस्मृति पुराणोक्त धर्मावर आधारित नसून विज्ञाननिष्ठ राष्ट्रवादावर आधारित होता. सावरकरांच्या निधनानंतर 'नवभारत' मासिकात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री यांनी सावरकरांचा **निधर्मी** हिंदुराष्ट्रवाद होता असेच म्हटले आहे. श्री. बागल यांनी सावरकरांचा हिंदुत्ववाद–हिंदुराष्ट्रवाद जरूर अभ्यासावा. परंतु जनसंघ हा हिंदुराष्ट्रवादी नाही. तेव्हा तोही प्रश्न येत नाही. जनसंघ आहे भारतीय राष्ट्रवादाचा पुरस्कर्ता आणि प्रत्येक गोष्टीत भारतीयत्व हवे असे म्हणण्यात गैर काही नाही.

हिंदूराज्य म्हणजे ब्राह्मणाचे राज्य. पेशवाई असे म्हणून बागल हे ब्राह्मण व पेशवे यांचेवर घसरले आहेत. याचाही इतिहास थोडा पहावा. बाळाजी विश्वनाथ, थोरले बाजीराव, बाळाजी ऊर्फ नानासाहेब, माधवराव, नारायणराव, सवाई-माधवराव व बाजीराव असे सात पेशवे पेशवाई पदी आले. पैकी पहिल्या सहा पेशव्यांचे कर्तृत्व निर्विवाद आहे. याचा पुरावा इतिहास-संशोधकही देतील. दुसऱ्या बाजीरावाने राज्य घालविले. पण त्यावेळी छत्रपतीपासून तहत सारे सरदार नादान निघाले व उलट इंग्रजांची सत्ता विशेष प्रगत त्यामुळे राज्य गेले. तेव्हा छत्रपतीशाही पेशवाई या इतिहासजमा संस्था म्हणून त्याकडे पहायला हवे. आता त्यातील घाण उपसत एका विशिष्ट जातीवर माधवरावासारखे लोक किती काळ प्रहार करणार ? आणि ते नवभारतसारखी मासिके किती वेळ छापणार ? फुले, शाहू छत्रपति डॉ. आंबेडकर हे आपल्या क्षेत्रात कर्तृत्ववान झालेली माणसे. त्यांच्यातील गुणांचा गौरव करण्यासाठी त्यांचे पुतळ्यांना हार घातले म्हणून त्यांत बिघडले कुठे. यशवंतरावांनी नाही परवा विष्णुशास्त्रींचा पुतळा उभारला. तेव्हा या ऐतिहासिक थोर पुरुषांबद्दल सर्वांनीच गौरव बाळगायला हवा. तो जनसंघाने बाळगला तर तो मतांसाठी आणि दुसऱ्याकोणी छत्रपतींच्या पुतळ्याला हार घातला तर तो मतांसाठी नव्हे असे मानूही नये.

दुसरी गोष्ट भट-ब्राह्मणांविषयी. समाजातला एक घटक म्हणून त्यांना रहायचा हक्क आहे की नाही ? १९४८ ची जाळपोळ आणि नंतरचा कूळकायदा यामुळे या वर्गाचे आधीच उच्चाटन झाले आहेच त्यांत आणखी प्रहार कशाला ? शिवाय ज्याची श्रद्धा असेल तो भटास पूजेस बोलावतो. भट कधी कोणाकडे मला बोलवा म्हणून सांगायला जात नाही; आणि तसा तो गेला तर त्याला बोलावण्याची कोणावर सक्ती नाही हे श्री. बागल यांना माहीत असावे. मंत्र्यांचे हस्ते होणारे पायाभरणी समारंभ, खाजगी समारंभ, यांना भटांना बोलावले तर ते जातात. त्याचे फोटो घेतात. त्याबद्दल भटांना का दोष ? दोष द्यायचाच तर तो माननीय यशवंतरावसारख्या देवभक्त पुढाऱ्यांना देऊन माधवरावांनी त्यांच्या दारात उपोषण करावे. यापुढे असा काळ येणार आहे की भटजी बोलावायचा म्हटला तरी मिळणार नाही. सोमनाथ जीर्णोद्धारासाठी केवलानंद-तर्कतीर्थ यांना पौरोहित्यासाठी न्यावे लागले अर्थात हा श्रद्धेचा प्रश्न आहे.

जनसंघावर कोणी कसेही आक्षेप घेतले तरी सर्वांनी एक गोष्ट मानली आहे की हा पक्ष जातीय म्हणता येणार नाही. तसाच सखोल इतिहास उकरायचे तर यच्चावत सर्व पक्ष जातिवादी नव्हे, पोटजातिवादी दिसतील. संघटना कॉंग्रेस, सं. सो. पा इ नेत्यांनीही जनसंघास जातीय म्हटलेले नाही. ज्यांना जातीयवाद वाढवायचा तेच जनसंघास तशी दूषणे देतात. महाराष्ट्रात जनसंघाने जे उमेदवार उभे केले आहेत त्यांत एखाददुसरा अपवाद वगळता सर्व ब्राह्मणेतर आहेत हे माधवरावांनी पहावे. उगाच जनसंघाला पेशवाई स्थापायची आहे म्हणून झोडपण्यात काय अर्थ ?

तिरा मुद्दा रशिया स्तुतीचा. ती कोणीही करावी. प्रश्न आहे तो रशियन राजवटीबद्दल, कामगार-हुकूमशाहीबद्दल. त्याचा धिक्कार या देशात सर्वच विचारवंतांनी केला आहे. आपल्या प्रतिपक्षीयांचे हिंसात्मक मार्गांनी निर्दाळण करणे हा रशियातील कम्युनिस्ट मार्ग सर्वांनी धिक्कारला आहे. अपवाद बागलांसारखा एखादा. भारताला अमेरिका वा रशिया दोहोंची राजवट नको तर स्वतंत्र असलेली लोकशाही राजवट हवी. त्यासंबंधात रशियन राज्यपद्धतीला विरोध करावा लागला. तरी केला पाहिजे. भारताचे धोरण हे रशियाधार्जिणे बनत चालले आहे. हा आक्षेप केवळ जनसंघातल्या भटाब्राह्मणांचा नव्हे. तर छगलांसारख्या माजी न्यायमूर्तीचा या देशातल्या अनेक पक्षपुढाऱ्यांच्या अनुयायांना तसेच वाटते. परंतु हे किंवा असे अनेक प्रश्न हे संपूर्ण जातिभेदातीत भावनेतून विचार करून पाहिले तरच समजतील. इंदिरा गांधींना विरोध करणारे ते सर्व प्रतिगामी, जातीयवादी, राष्ट्रशत्रू असे कोणीही सुबुद्ध म्हणू शकणार नाही.

'नवभारत 'चा एक वाचक म्हणूनच इतकी प्रतिक्रिया व्यक्त केली. एरव्ही श्री. बागलांसारख्या जातिद्वेषी लेखकाच्या लिखाणाचा विचार कोणीही गंभीरपणे करणार नाही; जनसंघ तर त्याकडे लक्षही देणार नाही.

नवभारत मासिकाचा वाचकवर्ग हा काही विशेष दर्जाचा आहे. त्या वाचकांना केवळ बागलांसारख्या बहुजनसमाजातील माजी पुढाऱ्याने लिहिले म्हणून वाटेल तसले विचार वाचण्याची पाळी येऊ नये.

कळावे.

आपला

वि. ल. चाफेकर

(२)

जनसंघाचा राष्ट्राभिमान व इंदिरानिष्ठाचा राष्ट्राभिमान

'नवभारत'च्या फेब्रुवारीच्या अंकातील भाई माधवराव बागल यांचा लेख वाचला. त्यांचा लेख वाचल्यानंतर 'नवभारत'च्या वाचकवर्गाची बौद्धिक पातळी फारच खालची असावी अशी कोणाचीही कल्पना होणे साहजिक आहे. श्री. बागलांनी हा लेख लिहिताना आपल्यासमोर अगदी भोळसट व अडाणी वाचकवर्ग कल्पिलेला दिसतो. जनसंघवाले "मनुस्मृतीचा अम्मल सुरू" करणार आहेत; "अस्सल हिंदुधर्मीय पेशवाई स्थापन" करणार आहेत; "श्रीमंती गरिबी पूर्वजन्माने आली म्हणून बँक राष्ट्रीयीकरणाला विरोध" करणारे आहेत, ही त्यांची विधाने खरी मानण्याइतका 'नवभारत'चा वाचकवर्ग भोळसट आहे असे बागलांना वाटत असावे असे दिसते. जनसंघवाले "हेच राष्ट्राचे खरे



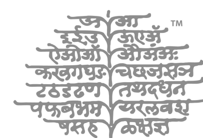


शत्रु होत, " उलट रशिया-धार्जिण्या इंदिरा गांधी मात्र राष्ट्राच्या खऱ्या मित्र आहेत (कारण रशियन राज्यक्रांतीचे गोडवे टागोर, प्रेमचंद, गांधी, नेहरू, बोस, लाला लजपतराय यांनी गायिलेले आहेत ना !) असे मानण्याइतका 'नवभारत'चा वाचकवर्ग अज्ञानी आहे असे श्री. वागल समजत असावेत असे दिसते. नाहीतर इंदिरा गांधी हल्ली खेळत असलेल्या राजकारणाच्या पुष्टयर्थ टागोर, प्रेमचंद प्रभृतींनी रशियन राज्यक्रांतीविषयी एके काळी काढलेले उद्‌गार त्यांनी उद्धृत केले नसते. रशियन राज्यक्रांतीचे गोडवे टागोर प्रेमचंद प्रभृतींनी पूर्वी एकदा गाइले म्हणून इंदिरा गांधींचा हल्लीचा रशिया-धार्जिणेपणा कसा काय समर्थनीय ठरतो हे केवळ वागलच जाणोत ! पूर्वी ज्यानी रशियन राज्यक्रांतीचे गोडवे गायिले त्यानी इंदिरा गांधींच्या हल्लीच्या वर्तणुकीचे व धोरणाचे समर्थन केले असते असे श्री. वागलाना म्हणावयाचे आहे काय ? शांततापूर्ण रीतीने भारताची घटना बदलून (मोडून नव्हे !) इंदिरा गांधींना रशियन राज्यक्रांतीची भारतात आयात करावयाची आहे असे श्री. वागलांना म्हणावयाचे असल्यास गोष्ट वेगळी ! असे जर असेल तर या कार्यासाठी वाटल्यास श्रीमती गांधींनी मॉस्कोत आणखी एक खास दूतावास उघडावे ! आणि श्री. वागलांना खरोखर हेच अभिप्रेत आहे. या दृष्टीने पाहता जनसंघवाले हेच 'राष्ट्रा'चे खरे शत्रु होत व इंदिरानिष्ठ व कम्युनिस्ट हेच खरे 'राष्ट्रा'भिमानी होत हे मान्य केले पाहिजे ! हे 'राष्ट्र' अर्थात् लाल असेल व त्याचे केंद्र मॉस्कोत असेल ही गोष्ट वेगळी !

जनसंघीयांच्या राष्ट्राभिमानाची टवाळी करणाऱ्या वागलांनी एकतर जनसंघ समजावून घेतलेला नाही किंवा त्याच्या खऱ्या, शुद्ध स्वरूपाकडे मतलबीपणाने त्यांनी डोळेझाक केली आहे. खरी गोष्ट अशी आहे की जनसंघाच्या वाढत्या सामर्थ्यामुळे व लोकप्रियतेमुळे श्री. वागल अस्वस्थ झाले आहेत. त्याना प्रिय असलेल्या इंदिरा गांधींवर व त्यांच्या धोरणावर जनसंघ सतत टीका करीत असल्यामुळे ते चिडले आहेत. पण इंदिरा गांधींच्या रशिया-धार्जिणेपणाचे तर्कशुद्ध समर्थन करणे त्याना शक्य नसल्यामुळे या मुद्यावर श्रीमती गांधींच्यावर टीका करणाऱ्या जनसंघाला उत्तरादाखल शिव्या देण्याखेरीज किंवा त्यांच्यावर निराधार आरोप करण्याखेरीज त्याना पर्यायच उरलेला नाही. श्री. वागलांना खऱ्या अर्थाने राजकीय वा आर्थिक पातळीवर टीका करावयाची असती तर असले आकसाने भरलेले लिखाण करण्याऐवजी त्यांनी जनसंघाच्या निवडणूक जाहीरनाम्यावर विधायक टीका केली असती, किंवा त्याच्या राजकीय क्षेत्रातील कार्याचा समाचार घेतला असता. (जनसंघाचे राजकीय क्षेत्रातील कार्य महशूर असून हल्ली तो पक्ष दिल्लीत सत्तारूढही आहे.) पण श्री. वागलांनी जनसंघाच्या या कार्याची ओळख करून घेतलेली नाही. (किंवा त्याकडे त्यांनी मुद्दाम दुर्लक्ष केले आहे.) किंबहुना त्यानी जनसंघाचा निवडणूक जाहीरनामा तरी वाचला आहे की नाही याचीसुद्धा शंकाच आहे.

त्यांच्या लिखाणावरून मात्र सुदैवाने एक गोष्ट स्पष्ट झाली आहे. ती म्हणजे जनसंघाचा राष्ट्राभिमान आणि इंदिरानिष्ठांचा व कम्युनिस्टांचा राष्ट्राभिमान हे अगदीच भिन्न आहेत. नव्हे, त्या परस्परविरोधी कल्पना आहेत. यापैकी कोणाचा राष्ट्राभिमान बावनकशी आहे हे अनुभवाने ठरवायचे आहे. खरे म्हणजे कच्छ प्रकरणाने व १९६५ च्या भारतपाक युद्धाने हे ठरविले आहेच. आणि इंदिरानिष्ठांनी राष्ट्र-फाळणीला कारणीभत झालेल्या मुस्लीम लीगशी निवडणुकीत सोयरीक करून आपला राष्ट्राभिमान जगाला दाखवून दिलाच आहे. पण ज्यांची दृष्टी मतांधतेच्या ढापणाने झाकळली आहे त्यांना या गोष्टी कधीच दिसणार नाहीत. पण याला नाइलाज आहे. मतभिन्नतेबरोबर मतांधताही कधीकधी अपरिहार्य बनते व ती गृहीत धरून व सहन करून जावे लागते. फक्त वाईट याचेच वाटते की निवडणुक-पातळीवरून लिहिलेला दैनिकाच्या रकान्यात शोभणारा हा श्री. वागलांचा पक्ष-प्रचारकी लेख 'नवभारत' सारख्या वैचारिकव अभ्यासु लेख प्रसिद्ध करणाऱ्या भारदस्त मासिकात प्रसिद्ध झाला आहे. म्हणूनच हा एवढा प्रपंच केला आहे. एरवी त्याची दखल घेण्याची काहीच आवश्यकता नव्हती.

— अद्वयानंद गळतगे





(३)

श्री संपादक, 'नव–भारत' –

स. न. वि. वि. नव–भारत या मासिकाचा ऑगस्ट १९७० चा अंक वाचण्यात आल्या दिवसापासून त्यातील 'संस्कृत, आस्था आणि अनास्था' या लेखाने मनाला फारच भंडावून सोडले. शेवटी राहवेच ना म्हणून हे पत्र लिहीत आहे. लेखकाच्या विद्वत्तेबद्दल काहीच म्हणावयाचे नाही. परंतु लेखनात व्यक्तविलेली मते (अर्थातच काही मते) हा माझ्या पत्राचा विषय आहे.

संस्कृत (आणि अन्य प्राचीन) भाषा माध्यमिक शिक्षण-क्रमात ऐच्छिक केल्या हे महाराष्ट्र राज्याने योग्य केले असे लेखात म्हटले आहे. (परिच्छेद प्रथम पहा) राज्य-मान्य मासिक म्हणून तर हे मधु-लेपन नाही ? नाही असे धरून चालू. अत्यंत जरूर असलेले काही अन्य विषयहि ऐच्छिक आहेत हे सांगून प्रारंभीच्या संस्कृताच्या ऐच्छिकत्वाचे समर्थन केले आहे. अहो, अत्यंत जरूर असे अन्य विषय हे विद्यार्थी त्याच्या बौद्धिक आणि व्यावहारिक समर्थतेवर आणि आवश्यकतेवर ठरवितो. म्हणून हा मुद्दा संस्कृत भाषेला लागू नाही.

निवळ संस्कृतज्ञांच्या उदरनिर्वाहाची काय सोय असा मुद्दा पुढे उपस्थित करून संस्कृत ऐच्छिक असणेच योग्य असे ठरविले आहे ! परंतु माध्यमिक शाळेतील संस्कृतचा विद्यार्थी त्या भाषेत पंडित होतो हे कल्पिणेच मोठी चूक. माध्यमिक शिक्षण म्हणजे विषयप्रवेश होय. महाविद्यालयीन शिक्षणाची ती नांदी होय. म्हणून संस्कृत ऐच्छिकच केले पाहिजे हे पटत नाही. संस्कृत भाषेच्या साधारण अभ्यासानेच स्वतःची मराठी भाषा चांगली लिहिता आणि बोलता येईल. नाही तर लोक-भाषा जन भाषा म्हणून मराठीची कुतरओढ मराठी राज्यातच चालली आहे ती थांबणार कशी ? स्वभाषाच जर चांगली आली नाही तर इतर भाषेतून घेतलेले अन्य विषयांचे ज्ञान जन-मानसापर्यंत पोहोचविणे या 'विद्वानांना' शक्य होत नाही हा अनुभव आहे.

पुढे संस्कृतची आवश्यकता आहे असे म्हणणे हा दुराग्रह आहे हे जे लेखकाने म्हटले आहे तेच दुराग्रहात मोडेल. माध्यमिक संस्कृत शिक्षण हा पाया आहे हे पुन्हा सांगावेसे वाटते. संस्कृताची आवश्यकता आहे म्हणणाऱ्यांच्या संबंधात दुराग्रह, टाहो फोडणे, ही भाषा वापरणे म्हणजे मुद्दा सिद्ध होतो असे नाही. लेखक वाद-विवादात किती खालच्या पायरीवर पोहोचला आहे हे मात्र स्पष्ट होते. माध्यमिक शिक्षणातील कोणत्याच विषयाच्या ज्ञानाने 'उदर-भरणाची' सोय होत नाही हे आजच्या तरुण पिढीच्या नोकरीच्या अभावानेच स्पष्ट आहे मग तो दोष संस्कृत शिक्षणालाच का लावावा ? लोकांना हे तत्त्व आकर्षक वाटते म्हणून ?

संस्कृतची प्रतिष्ठा इतरत्र फार चांगली आहे असे सांगून काय फायदा ? इतरत्र परिस्थितीच वेगळी आहे. तिच्याकडे दुर्लक्ष करता येणार नाही. आपल्याकडे 'शिक्षण' हा उदरभरणाचाच मार्ग आहे ! म्हणून जर प्रारंभापासून संस्कृत भाषेची ताटातूट केली तर हे उदरंभरी लोक संस्कृतकडे ढुंकूनहि पाहणार नाहीत. मग 'विद्यापीठ' काढा, काय वाटेल ते करा ! संस्कृत ही नियमबद्ध भाषा आहे. तिचा पद्धतशीर अभ्यास आणि तो थोडा थोडा का होईना असा केल्यास त्याच विषयाचा पुढेहि अभ्यास करावयाचा वाटल्यास ते सोयीस्कर होईल. या सोयीस्करपणाला माध्यमिक संस्कृताची आवश्यकता आहे.

आपला

विश्वनाथ यज्ञेश्वर महाशब्दे

पुरवणी

लेखकाने लेखाच्या आरंभीच विद्यार्थ्यांची प्रचंड संख्या आणि समाजाचे थर असा जो उल्लेख केला आहे तो पटत नाही. संख्या आहे त्यापेक्षा अधिक होणारच, व्हावयास पाहिजे. समाजाचे थर असे म्हणून जे वेगळेपण दाखविण्यात आले आहे तेहि आता लागू पडत नाही शिक्षणाच्या अर्थात् माध्यमिक शिक्षणापर्यंत थर म्हणून राहणारच नाही. महाविद्यालयीन शिक्षण हे पुढे निवळ तज्ज्ञांचे होणार, सार्वत्रिक राहणार नाही– असे दिसते– तेव्हा संस्कृति (Culture) म्हणून जे काय असेल ते माध्यमिक शिक्षणावर अवलंबून असणार !

वि. य. म.






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष